LETTERE
FILOSOFICHE

LETTERE

FILOSOFICHE

SULLE VICENDE DELLA FILOSOFIA

RELATIVAMENTE AI PRINCIPJ

DELLE CONOSCENZE UMANE

DA CARTESIO FINO A COUSIN INCLUSIVAMENTE

DEL BARONE

PASQUALE GALLUPPI

PRECEDUTE DA UN DISCORSO

DI LUIGI BLANCH

EDIZIONE

CONFORME ALL' ULTIMA DI NAPOLI

FIRENZE

TIPOGRAFIA DI PIETRO FRATICELLI

1846

AVVERTIMENTO

Queste lettere sono state dall' autore dirette al fu Canonico D. Goffredo Fazzari, il quale nel seminario vescovile di Tropea insegnava agli alunni gli elementi di filosofia dell' autore. Esse potranno non solo somministrare un modello di una storia filosofica ma potranno ancora servire a' pensatori, per conoscere i bisogni attuali della filosofia, a fine di dare alla scienza una solida base.

Fin'ora gl' Italiani hanno seguito una strada intermedia, e forse in questo momento sono i soli che vi camminano. Galuppi è incontrastabilmente il maestro di questa nuova maniera di filosofare nella Penisola; mai non tralascia l'esperienza, e contro l' uso de' razionalisti, raccoglie scrupolosamente i particolari più minuti, che il metodo empirico ha potuto osservare nei fenomeni psicologici. Spirito positivo, egli confuta tutte le supposizioni, ed a questo titolo si crede obbligato di rovesciare dai loro fondamenti le dottrine de' discepoli di Kant, e tutte le altre teoriche trascendentali poste innanzi da' moderni. Non perciò egli non ha considerato in tutta la sua estensione il gran problema dell'origine e della natura delle nostre conoscenze: riconosce la differenza, che separa le verità necessarie dalle contingenti, e fonda sulle prime una teorica nuova, ma sempre sperimentale.

REVUE BRITANNIQUE, Dicembre 1837; art. estratto dall' EDIMBOURG-REVIEW.

Un fatto che costantemente si riproduce nella storia delle produzioni dell'umana intelligenza si è, che quasi tutti gli uomini, i quali coltivano una scienza con successo, e che in lavori svariati le hanno dato un vasto svolgimento, dal quale risulta qualche nuovo punto di vista nella medesima, o che rapporti non ancora osservati sono posti in luce, manifestano in una produzione di poca mole l'insieme de' loro pensamenti, e ne fanno intravedere e l'origine e la filiazione. L'opera, di cui qui teniam parola, sorge a nostro credere dal fatto costante che abbiamo qui indicato, e ne conferma la verità. In effetto il chiaro prof. Galluppi, il quale ha tutta la sua esistenza consacrata allo studio delle filosofiche discipline, ha fatto di pubblica ragione le sue laboriose meditazioni nell'ordine seguente: pubblicando gli Elementi, volle mettere la scienza a portata di coloro che avevano bisogno di essere ad essa iniziati, perchè privi di ogni nozione della medesima: nel *Saggio sulla critica della conoscenza*, il dotto professore scegliendo la quistione primordiale della Filosofia, e trattandola in confronto più specialmente della dottrina dell'illustre

Kant, volle che i sapienti di tutta l'Europa conoscessero, che chi aveva dettato gli Elementi lo aveva fatto dopo che aveva trattato a fondo la quistione filosofica più alta, dalla cui soluzione dipende la tendenza che assume ogni filosofico insegnamento. La prima edizione delle *Lettere filosofiche* serviva a riassumere i suoi pensieri sulla storia dell'idee principali, che avevano dominato nelle principali scuole della filosofia moderna. Le lezioni dette all'Università e fatte di pubblica ragione, avevano per iscopo di svolgere il subietto per un uditorio più al fatto della scienza; ed in esse erano i principj sviluppati negli Elementi, combinati colle dottrine esposte nel Saggio, e la esposizione storica delle lettere; con questa serie di lavori era trattata a fondo tutta la teorica dell'umano intelletto, di che può, e del come può conoscere, conservare, fecondare, e trasmettere la serie delle verità che costituiscono lo scibile intiero. Un trattato sulla volontà di cui son comparsi i primi volumi, doveva naturalmente far seguito a quelli di già pubblicati sull'intelletto. Contemporaneamente una traduzione de' *Frammenti* del chiaro professor Cousin con note, serviva al nostro Autore per far conoscere i nuovi passi della scienza, e vedere fin dove il suo punto di vista ne poteva essere modificato; e nel prepararsi a scrivere una Storia della filosofia, che doveva co' fatti compiere le sue elaborazioni sulla scienza, ha pur ora offerto al pubblico una seconda edizione delle *Lettere filosofiche* accresciuta e perfezionata. Esaminando in questa seconda edizione più compiutamente che nelle note ai Frammenti soprannominati

gli Autori contemporanei, il Galluppi ha posto in più chiara luce il suo modo di considerare la scienza; per cui questa produzione può considerarsi come il riassunto delle sue opere pubblicate, e l'introduzione alla storia della filosofia che promette, in cui sarà certo svolto il carattere della sua propria, il quale ci sembra perfettamente indicato nell'epigrafe posta a principio di questo nostro lavoro.

Ci sembra utile, e forse necessario, che prima di esporre la materia contenuta nell'opera di cui trattiamo, così per farne l'analisi, come per rendere quest'ultima più facile e più compiuta, si debba stabilire qualche quistione preliminare, dalla cui soluzione ci lusinghiamo di meglio raggiungere lo scopo che ci prefiggemmo, come di sopra è detto. Ecco quali sono le quistioni, che brevemente ci proponiamo prima di trattare dell'esposizione e dell'analisi dell'opera, e delle osservazioni nostre, che precederanno la nostra conchiusione, ove cercheremo dar più vasta dimostrazione di quanto altrove affermammo, cioè che nei lavori del nostro sapiente concittadino si ravvisano i caratteri che assegnammo alla filosofia napoletana, ed ai suoi più alti cultori.

1. Determinare quali sono i caratteri che una produzione deve rivestire, per riassumere i lavori di un sapiente, e introdurre a quelli che medita particolarmente nello studio della filosofia.

2. Lo studio della filosofia è fondato sulla soluzione di alcune quistioni predominanti: quali sono queste quistioni?

3. La varietà delle soluzioni di queste quistioni primordiali fa sì, che lo studio della fi-

losofia è poggiato di molto sulla storia della scienza.

4. E se questi problemi primitivi influiscono sulle leggi dell'intelligenza e della volontà, dal modo come sono risoluti non risulta forse una vasta influenza delle scienze filosofiche sulla storia intera dell'umanità? Poste così le quistioni, entriamo in materia per discuterle e risolverle.

1. Quando si considera tutto il movimento dello scibile umano, e se ne vuole, per così esprimermi, contraddistinguere e determinare le principali evoluzioni, ci sembra che queste a due principali si possano ridurre: 1. a concentrare un gran numero di idee ad un numero più ristretto; 2. a dedurre da un picciol numero d'idee una serie di altre idee, che dalle prime derivano. Ed infatti, se si osserva qual fine l'esercizio dell'umana intelligenza nelle sue elaborazioni si propone, si trova, ch'è quello di dar loro l'unità; perciocchè, come il Pascal diceva, l'unità, senza moltiplicità nelle idee, rende queste assolute e sterili, e la moltiplicità senza unità, produce l'anarchia nell'intelligenza. In effetto tutte le produzioni scientifiche e letterarie si propongono o di ridurre un'opera ad una idea che la riassume, o di svolgere un problema in un'opera intiera. Or questa condizione del cammino e dello svolgimento dell'umana intelligenza mostra l'indispensabile legame dell'analisi con la sintesi; essendochè l'uomo per aver la coscienza di sapere qualche cosa, deve far rientrare il moltiplice in una legge generale, e mostrar questa feconda in derivati. Questo costante metodo, del quale tutti i sapienti sono condotti a seguir la norma, si ri-

produce, come dicemmo, negli autori che hanno trattato una scienza; cioè che sono astretti a vicenda a dare alto e largo svolgimento alle loro idee, ed a concentrarle, per soddisfare a questo doppio bisogno dell'uomo, considerato come essere intelligente. Or da quanto abbiam detto si deduce, che chiunque lavora intorno allo svolgimento di un sistema scientifico, deve, quando ha prodotto un'opera di una certa mole, esporne i risultamenti in una più ristretta, per agevolare le meditazioni del lettore, e presentargli nel loro insieme, in un punto di vista generale, il cammino che ha percorso nella scienza di cui tratta, e così prepararlo ai successivi svolgimenti, che deve mostrare nelle sue susseguenti produzioni. Questo ci sembra essere il carattere che deve rivestire un'opera che ciò si propone; e che più sopra indicammo. Applicato il principio ch'emettemmo allo studio della filosofia, crediamo che tale composizione debba condensare le quistioni generali della scienza, e prepararne l'applicazione in più larghi svolgimenti, così nell'ordine dell'idee, come in quello de' fatti, cioè la scienza pura ed il suo storico andamento.

2. Nessun dubbio può nascere a nostro credere, che una scienza qualunque si fondi sulla soluzione di certe principali quistioni, giacchè se fossero egualmente importanti, e il più di esse non trovasse la propria soluzione nelle primitive, la scienza sarebbe impossibile; perocchè indurre e dedurre, soli metodi possibili per venir ad ogni scientifica cognizione, sarebbero inesplicabili, se non vi fosse questa subordinazione nell'ordine delle idee, non si potendo altramente

immaginare d'onde si debba cominciare, nè potendosi a nessuna conclusione generale pervenire. Or quest'ultima costituisce la scienza, e la rende diversa dalle nozioni indeterminate ed isolate, che non formano un tutto tra esse; e però si dice, che tal ramo dello scibile si è elevato alla dignità di scienza, quando ha dato principj, nesso, e generalizzazione ad un'ordine d'idee e di fenomeni, che non rivestivano ancora questo carattere; cioè che si era giunto alla sintesi, mentre tutte le scienze ivi giungono in ultimo risultamento. Certo la filosofia che domina le scienze tutte, è più che ogni altra e come tutte sottomessa all'enunciate condizioni, e dipende dalla soluzione di un piccol numero di problemi primitivi: or si domanda quali sono questi problemi, e se possono essere ridotti ad uno che senza la sua soluzione renderebbe impossibile quella degli altri? Per rispondere a tale dimanda, ci sembra che dobbiamo penetrare a determinare l'idea della scienza. Questa, come dice il Vico, risiede nell'astrazione: ma chi astrae? ci vuole un essere: questo essere è l'uomo, per cui lo stesso Autore dice, che la filosofia è la scienza dell'essere. Qual è il primo problema di questa scienza? ci sembra, che questo altro non possa essere, che di determinare se questo essere possiede nelle sue facoltà quella di conoscere, mentre, se questa non è, la scienza è impossibile: se questo attributo si conferma appartenere all'uomo, ne deriva la sua intelligenza, la possibilità e i progressi della scienza e in ultimo ne derivano la sua libertà nell'esercizio della sua volontà, e la responsabilità del suo operare; per

cui tutto l'edifizio della scienza e della moralità discende dal primo problema indicato, cioè dalla facoltà di astrarre ch'è la stessa che la legittimità delle conoscenze.

In effetto lo scetticismo in tutt'i tempi, da Sesto Empirico sino ad Hume, ha sempre contrastata la facoltà di conoscere, che nel senso filosofico non può d sgiungersi da quella di astrarre: per cui possiamo conchiudere che il problema, sul quale è fondato lo studio della filosofia, è nella dimostrazione che l'uomo è dotato della facoltà di astrarre, e può conoscere legittimamente.

3. Stabilito il problema primitivo che la filosofia è destinata a risolvere per costituirsi in iscienza e svolgersi pienamente, ne risulta la quistione di sapere se vi siano soluzioni diverse di questo problema, e che conducano tutte all'affermativa; perciocchè se vi è questa varietà possibile, vi saranno diverse filosofie: se al contrario non vi fosse che una soluzione possibile, allora vi sarebbe una filosofia: ma siccome questa seconda risposta è impossibile, risulta dalla prima che le condizioni diverse che si assegnano alle varie soluzioni, fa sì che influiscano, e debbano influire di molto sulla fisonomia, che ogni filosofia rivestirà, e che imporrà, per così esprimermi, a tutt'i rami dello scibile che più direttamente da essa discendono, e che ne portano l'impronta; nè può essere altrimenti; chè la filosofia, secondo il Vico, tratta in ultima analisi de' principj necessarj a tutte le scienze umane, mentre *conoscere*, *volere*, e *potere* costituiscono l'elemento primitivo e più generale dell'umanità.

Or è chiaro da questa classificazione, e dal suo ordine, che il modo, col quale viene risoluto il come possiamo, ed in qual grado conoscere, domina quello di sapere, come possiamo volere e potere; e che la diversità della soluzione di questa primitiva quistione deve presentare sotto aspetti diversi le varie filosofie, in guisa che lo studio di essa come scienza è principalmente fondato sulla conoscenza, la filiazione, le differenze, le somiglianze di queste varie soluzioni, giacchè senza questa indispensabile conoscenza, sembra quasichè impossibile di tentarne alcuna; per cui si può conchiudere, che lo studio della filosofia ha per fondamento la storia della scienza. Egli è vero che si può accettare l'ipotesi di un pensatore, che ritrovi nelle sue meditazioni solitarie, e ignorando la storia della filosofia, una soluzione più perfetta, o meno imperfetta del primo problema della scienza; ma bisogna convenire, che questa ipotesi è un ideale impossibile, mentre le soluzioni varie della storia della filosofia sono divenute di pubblica ragione, non solo per mezzo delle scritture, ma sono entrate nella società, si sono immedesimate con gli individui, co' quali eravi affinità, e questa fusione si è operata spontaneamente, e senza alcuno scentifico procedimento; per cui è impossibile vivendo nella società ignorarle affatto, e ciò basta perchè penetrino nelle proprie elaborazioni, e vi si mostrino.

4. L'ultima quistione che stabilimmo, è una conseguenza delle anteriori, giacchè non può cader dubbio, che determinato in modo diverso come l'uomo può *conoscere*, e determinando que-

sta soluzione le condizioni del come può *volere* e *potere*, ne risulta chiaramente: che siccome la storia dell'umanità altro non è che « il registro delle idee, de' fatti, e delle forze dell'uomo unito in società » non solo il modo come il primitivo problema è risoluto, determinando l'indole della filosofia come scienza considerata. ma influisce sul modo di considerare la storia tutta dell'umanità; la quale. come vedemmo, altro non è, che lo svolgimento della sua intelligenza, manifestandosi co' fatti sempre proporzionati alle forze di cui si poteva disporre; per cui in ciascun periodo devesi misurare lo stato delle conoscenze, quello della volontà, e quello delle forze, nelle reciproche proporzioni considerate, come con lo scopo che la umanità ha per fine di raggiungere; giacchè per certo in un periodo, in cui l'intelligenza è estesa, o la volontà potente, le forze che ne derivano, cioè il potere, si accrescono; ove al contrario l'intelligenza manca, la volontà è debole, perchè non diretta, e le forze vengono diminuite, disperse, o male adoperate.

Or ci sembra avere stabilito:

1. Quali sono i caratteri che deve rivestire una scrittura, la quale tende a riassumere i lavori di un sapiente.

2. Di aver dimostrato, che il primo problema della filosofia, era la dimostrazione della facoltà di conoscere.

3. Che la storia della filosofia era la base indispensabile su cui la filosofia come scienza si fondava,

4. Ed in ultimo, che dalla storia della filosofia era facile osservare, e rendersi conto di quella dell'umanità.

Risolute le quistioni che stabilimmo, possiamo esporre il disegno dal nostro sapiente professore seguito. Egli ha dedicato quattordici lettere a descrivere e ad esaminare le vicende della filosofia da Cartesio a Kant, sul punto di veduta o relativamente ai principj delle conoscenze umane. Le prime quattro lettere hanno per obbietto di esporre la soluzione di questo problema data dal Cartesio e dalla sua scuola, da quella di Locke e di Condillac, e del metodo da Leibnizio tenuto; dalla 5 lettera fino all'8., questa compresa, si esamina la dottrina di Kant sull'obbietto in quistione; dalla lettera 9. alla 12. si tratta dell'Hume, e delle sue dottrine che l'Autore paragona alle antecedenti, e mostra come le susseguenti del Reid e della scuola scozzese ne derivano, e come da queste surse la soluzione Kantiana: per cui nella 13. lettera ritorna a trattare del filosofo di Königsberga, e dedica la 14. ed ultima lettera alla dottrina del Cousin, ed alla spontaneità della ragione, e in queste due ultime lettere il Galuppi espone il suo sistema in ristretto, che ha nelle opere anteriori svolto, e che come si vedrà, è perfettamente indicato e caratterizzato nell'epigrafe di questo articolo. Esposta l'opera, daremo brevemente qualche idea generale; e siccome l'Autore espone le dottrine, e non le giudica, così noi trascriveremo la sua conchiusione, in cui è il giudizio delle dottrine esposte, perchè proponendo la sua soluzione, trovasi naturalmente in questa il giudizio di tutte le altre, ed allora ci resterà, nel conchiudere, a determinare semplicemente se riveste questa produzione il carattere che ad essa in ge-

nere abbiamo attribuito, e se l'Autore conserva il carattere che altrove alla filosofia napoletana assegnammo, come pure se corrisponde a quello che l'Autore del passo che scegliemmo per epigrafe gli assegna.

Per isvolgere le vicende della filosofia nell'epoca moderna, che il sapiente professore ha preso per subbietto della produzione di cui qui teniam parola, è necessario far conoscere quale idea preliminare espone per imprendere la sua analisi delle diverse soluzioni. Ecco come si esprime:

« Che cosa è mai la filosofia? ella è, rispondon « alcuni filosofi, la scienza di ciò che è. In con« seguenza è essa la scienza dell'uomo, del mon« do, di Dio. Una tale definizione suppone che « l'uomo possa giungere a conoscere sè stesso, « il mondo e Dio. Ma dicono altri filosofi: biso« gna prima esaminare se l'uomo può sapere « qualche cosa, e su qual fondamento può egli « saperla. La conoscenza e i nostri mezzi di co« noscere sono certamente una conoscenza ne« cessaria preliminare alla scienza delle cose. « Da ciò siegue, che la filosofia può riguardarsi « sotto due aspetti: o come la scienza delle cose, « o come la scienza della scienza umana; con« siderata sotto il primo aspetto, essa può chia« marsi scienza oggettiva; considerata sotto il « secondo, suol chiamarsi scienza soggettiva. « Ma se la filosofia è la scienza prima, la qua« le deve contenere la legislazione di tutte le « altre scienze, voi vedete bene essere necessa« rio di considerarla nel secondo aspetto. A ciò « tende il celebre detto dell'antichità: *Conosci*

« *te stesso.* Io dunque la riguarderò come scien-
« za soggettiva. »

Stabilito con tanta lucidità il problema primitivo della filosofia, come derivato dall'oggetto della scienza, l'Autore soggiunge « che lo stato « della filosofia in un tempo è legato a quello del « tempo precedente »; onde si deriva la necessità di conoscere questi antecedenti, ed egli stabilisce il punto importante per raggiungere tal fine nella filosofia moderna in Cartesio.

Ciò stabilito, espone la teorica Cartesiana, vale a dire, come questo filosofo ha risoluto il problema della legittimità della conoscenza. Egli cominciò per dubitare di tutte le idee, che ricevute aveva per mezzo delle sensazioni, perchè non fidava sulla verità di esse: da questa decisione trovavasi ridotto al perfetto scetticismo, su tutto ciò che può formare non solo il subbietto della filosofia, ma dell'esistenza intera, e per uscire da questo stato, ricercò un punto di appoggio nella parte intellettuale della sua natura, cioè nella sua coscienza; dal che ebbe origine il famoso: *Io penso, io sono;* da cui risultava, che l'essere intelligente rivelava la sua esistenza anche fisica a sè stesso: questa base che dava la soluzione del primo dato pel problema, cioè che l'uomo poteva avere la conoscenza di sè stesso, gli offriva il mezzo di conoscere il mondo e Dio, triplice obbietto della scienza. Siccome l'A. ha circoscritto il suo esame a questo primo problema, così non entra a sviluppare come il Cartesio abbia applicato il suo metodo a tutto lo sc bile; ma si limita soltanto ad indicare, come pervenne alla conoscenza del mondo e di Dio, vale a dire, come dal

ɔggettivo passò alla cognizione dell' obiettivo, e
ui espone le note soluzioni che sono nelle me-
.itazioni del Cartesio sull'esistenza del mondo
ɔateriale e su quella di Dio; ma ciò che resta
eterminato si è, che quando è dimostrato, che
'uomo può conoscere sè stesso, egli può egual-
nente acquistare la conoscenza del mondo e di
)io; vale a dire, che quando si è, come dicem-
no, fermata la filosofia sotto l'aspetto subbietti-
'o, si può da questo giungere all' obbiettivo.
.ocke negava l' illazione del principio da Carte-
io stabilito, ammettendo esso principio: perciocc-
hè egli diceva che l'io penso, è una verità intui-
iva, ma che non risultando dall'esistenza dell'es-
ere pensante, non ne veniva come conseguenza
he vi fosse compresa l' idea dell' estensione; es-
endochè siccome Dio aveva potuto dotare la
nateria della facoltà di pensare, così noi igno-
iamo, se ciò che pensa in noi sia materiale, o
ɔure spirito. Da queste premesse Locke diede al
ɔroblema della conoscenza un' altra soluzione,
on accordare due sorgenti all' idee, la sensazio-
e esterna, e la riflessione interna, o sia la co-
cienza, ma stabilì, che quest' ultima non opera-
a, che sulle impressioni che riceveva da'sensi.
ìiguardo alla certezza delle nostre conoscenze,
.ocke ammette le verità sperimentali, e le veri-
à metafisiche a priori, giacchè dice, che tutte le
dee semplici derivano dall' esperienza, ma non
utte le conoscenze hanno origine da essa; per-
iocchè vi sono alcune conoscenze che sono pog-
;iate su la percezione dei rapporti delle nostre
dee astratte: e soltanto le verità matematiche so-
ıo conoscenze universali e necessarie.

Risoluto da Locke il problema, e stabilita l'importanza delle sensazioni e dell'esperienza nel modo di conoscere, una dottrina sì chiaramente esposta presentava del resto un doppio punto di vista, che doveva essere il punto di divergenza delle scuole posteriori, divergenza la quale poteva risolversi in opposizione secondo che una scuola prendesse esclusivamente per base uno degli elementi ammessi dal Locke come sorgente delle nostre idee, la sensazione o la riflessione, cioè la coscienza. Condillac è un derivato del filosofo inglese; per cui se n'esamina la soluzione data al ploblema in quistione. Questo chiaro filosofo occupa molto il nostro Autore per la sua riputazione, e per l'influenza che ha avuto la sua dottrina; per cui dopo aver detto, che nelle sue prime produzioni accettò la soluzione di Locke sull'origine delle nostre conoscenze, analizza brevemente il *Trattato delle sensazioni*, nel quale animando una statua successivamente con un senso per volta, ne fa derivare la compiuta conoscenza di tutto ciò che l'uomo può conoscere: e riducendo ad un solo principio i due del filosofo inglese, il Condillac concentrò tutte le facoltà intellettuali nella sensazione, giacchè la comparazione, il giudizio, la riflessione, la volontà, il desiderio non sono, secondo lui, che la sensazione istessa, la quale si trasforma. « Quindi egli non ammise la dottrina di Locke, che « le nostre idee derivano da due sorgenti, la sensazione e la riflessione; ma ne ammise una sola, la sensazione ».

Dopo aver esposte le dottrine de' tre nominati filosofi, l'A. passa a quella del Leibnizio: ognu-

no vede che quest'ordine non è quello de'tempi; ma quello dell' idee, cioè che considerando la soluzione del Cartesio come il primo passo della Psicologia, lato della scienza tutta moderna, per non essersi la filosofia antica di essa occupata, ne risulta, che la vera differenza tra la filosofia antica e la moderna si è, che i secondi hanno per così dire creato la Psicologia, cioè l'analisi delle nostre facoltà, ed il problema della conoscenza è il primo che si presenta in questa direzione. Or fermato che il Cartesio ha dato impulso alla scuola psicologica, l'Autore ne ha voluto esaminare tutte le dottrine che ne derivavano, accettandola come base dello studio della filosofia, onde poi passare a quelle, che facevano ad esempio dell'antichità predominare il principio ontologico allo psicologico, per cui secondo questo metodo Leibnizio siegue Condillac, ma non lo precede. Il Galluppi nell'esporre la dottrina leibniziana sull' armonia prestabilita così nota, si trattiene particolarmente su i nuovi *Saggi sull'intendimento umano*, in cui il filosofo tedesco combatte la soluzione di Locke, e separando l'origine delle nostre idee dalla causa efficiente delle nostre sensazioni, fa questa derivare dall' interno dell'anima: per cui fa la nota riserva alla massima di Locke, che tutto ciò ch'è nell' intendimento gli viene da' sensi, *meno l' intendimento*, e l' Autore così conchiude sulla soluzione leibniziana, che serve a preparare le successive elaborazioni della filosofia tedesca; ed ecco come si esprime.

« Secondo Leibnizio, tutto il sapere umano è « ingenito: l' anima è creata con l' idea dell'in-

« tero universo, e legata necessariamente con lo
« stato antecedente, e lo stato futuro; più, le co-
« noscenze possono essere ingenite nell' anima,
« senza che si abbia di esse coscienza. Tutte le
« conoscenze umane si debbono secondo i princi-
« pj leibniziani riguardare, come innate, e Lei-
« bnizio si contraddice allora che ponendo delle
« conoscenze necessarie, e delle conoscenze con-
« tingenti, asserisce delle prime essere ingenite
« nell' anima. Kant si accorse di questa contra-
« dizione, e riconoscendo la distinzione delle co-
« noscenze necessarie dalle contingenti, ammise
« due origini del sapere umano, l'oggetto e il sog-
« getto, e così i nuovi saggi di Leibnizio prepa-
« rarono la rivoluzione Kantiana ».

Questo passo ci prepara all' analisi della filosofia di Kant, e l'Autore ha ristretto nelle lettere la dottrina che aveva svolta nel suo Saggio: ecco come si esprime sull' origine della filosofia di Kant:

« Io fo dunque partire la filosofia di Kant
« dall' ideologia di Condillac, sviluppata nel
« Trattato delle sensazioni, e dalla critica di Lo-
« cke, sviluppata ne' nuovi Saggi sull' intendi-
« mento umano di Leibnizio, e dai Saggi sull' in-
« tendimento di Hume ».

L' A. si propone di rannodare la filosofia trascendentale a quella di Condillac e di Leibnizio, e poi a quella di Hume. Il principio di Kant da cui deriva la sua soluzione al problema della conoscenza, può ridursi a questa formula: « la filosofia ha bisogno di una scienza che spieghi
« *a priori* la possibilità dell' esperienza ester-
« na »; e dopo l' esposizione delle categorie co-

me forme, per scoprire questi principj *a priori*, conclude che « le categorie sono elementi costi- « tuitivi dell'esperienza possibile, e che questo è « il loro uso: e svolta questa idea, la riassume « con istabilire che l'esperienza deriva da due « sorgenti, dalla sensibilità e dalla sintesi del- « l'intelletto, cioè dalla sensibilità e dal pen- « siere »; cioè a dire, che l'umano sapere comincia dalle sensazioni, ma non deriva da esse, e in ciò dissente da Cartesio, ma conviene con Leibnizio; e nei limiti di questo lavoro ci sembra chiara l' idea che abbiam dato della soluzione kantiana. Dopo aver parlato dell'opinioni filosofiche che sursero in Francia ad occasione delle quistioni grammaticali, espone le opinioni di Arnoldo e du Marsai, e le relazioni di queste con l'Ideologia, e passa ad esaminare la soluzione di Hume. Afferma l'Autore « che « la cognizione filosofica consiste nella relazio- « ne fra gli effetti e le cause. Il conoscere sem- « plicemente un fatto è una conoscenza storica; « il conoscere il modo della formazione di que- « sto, è una conoscenza filosofica; la causalità è « stata creduta dunque l'oggetto della filosofia». Ora Hume nega la causalità. Questo filosofo definisce la causa « un oggetto talmente segui- « to da un altro, che la presenza del primo fa ri- « guardare il secondo come reale »: definizione tutta empirica; la quale lascia una ipotesi probabile, e non una piena credenza della relazione tra la causa e l'effetto. E in fatti egli la spiega conseguentemente a questo principio.

« Avvi egli, dice il Filosofo, altra ragione, « fuori che l'abitudine che abbiamo di passare

« dal primo oggetto, ch'è presente, all'idea del
« secondo, che questa stessa abitudine ha rendu-
« to inseparabile? In ciò consiste tutto il pro-
« cedere dell'anima relativamente alle realità
« conosciute per la relazione di causalità ».

La soluzione di Hume è una negazione; è la prima che esponiamo nella rivista delle dottrine filosofiche; che se fosse stata accettata, finiva la scienza perchè metteva in dubbio l'umanità intellettualmente considerata; ma qui il nostro Autore espone come la soluzione di Hume ha trovato degli elementi in Malebranche, il quale sotto un altro aspetto sostiene « che una causa natu-
« rale non è una cosa reale e vera, ma solo una
« causa occasionale, che determina l'Autore del-
« la natura a operare in tale o tal maniera, in
« tale o tale incontro ». Deriva da questo principio, che « i fatti della natura si mostrano a noi
« in congiunzione, e non in connessione » e questa tesi, svolta nella *Ricerca della verità* del Malebranche, è stata riprodotta da Hume per un altro fine; così non v'ha dubbio che vi è identità nella dottrina, ma non nelle conseguenze che ne derivano. Indi viene esposta la soluzione di Berkley, la quale si lega a quella di Hume, perchè si accorda su due punti.

« 1. Che noi non possiamo percepire altra
« cosa se non le nostre idee, e queste non pos-
« sono essere simili agli oggetti a cui si riferi-
« scono ».

« 2. Le nostre idee non sone cause efficienti
« l'una dell'altra; esse sono in congiunzione,
« non mica in connessione ».

L'Autore fa osservare egualmente, che quan-

tunque Hume accetti le dottrine di Berkley, come ha accettato quelle del Malebranche, non vi è nessuna identità nell'indole e nel fine della loro dottrina.

Indi il sapiente professore descrive il movimento scientifico nato in Iscozia dallo scetticismo di Hume; la scuola celebre che ne surse, di cui Reid fu il primo e principal organo, e Dugald-Stewart l'illustre continuatore. Egli così riassume la dottrina del Reid per risolvere affermativamente il primo problema della Filosofia, che Hume aveva negativamente risoluto.

« La scuola di Reid ricorre ai principj sog-
« gettivi a priori per far argine allo scetticismo
« di Hume; la nozione della causa efficiente e
« metafisica, è in noi a priori. Il principio di cau-
« salità: *non vi è effetto senza causa*, è un prin-
« cipio *a priori* primitivo del nostro intelletto;
« questo principio ha un valore reale, ed espri-
« me una legge delle cose in sè stesso considera-
« te: l' esperienza assicurandoci degli avveni-
« menti della natura sensibile, il principio *a*
« *priori* della causalità ci assicura della esistenza
« delle cause efficienti ».

Ecco una soluzione che ristabilisce la legittimità della facoltà di conoscere.

L'Autore svolge in seguito le soluzioni date dal Cousin e dal Rosmini: qui non riportiamo la urbana controversia avuta col primo, e le spiegazioni di esso, perciocchè sono state inserite ed esposte da un nostro distinto collaboratore nel fascicolo precedente di questo Giornale. Rosmini riduce l'idea della facoltà di conoscere all'Ente, e da questa idea soggettiva fa derivare l'ogget-

tivo, per cui ammette le categorie di Kant. L' A. dopo aver esposto tutte le soluzioni, e dopo di aver indicato che tanto nelle dottrine di Locke, quanto in quelle di Condillac. e nella *Critica della ragion pura* di Kant, vi è una tendenza allo scetticismo, ch'egli non può accettare, si fa la domanda « se non vi sarebbe una strada me-« dia fra il razionalismo e l'empirismo, che po-« trebbe migliorare la Filosofia dell'esperienza, « e toglier dal suo seno tutti quei difetti che la « deturpano » e soggiunge « non bisogna dispe-« rare, io dissi: con questa veduta, io cercai di « fare un'analisi esatta dell'umana intelligenza ».

Indi svolge tutto ciò che deve ai diversi autori che ha studiato, ed il Kant particolarmente, e svolte tutte le teoriche, dalla comparazione delle diverse soluzioni che ne ha ricavato. così conchiude. « Giunto qui io ho risoluto il problema « del Criticismo sugli elementi dell'esperienza. « L'esperienza, ha detto il Criticismo, è compo-« sta di due elementi, elementi soggettivi. ed e-« lementi oggettivi. Io ho distinto due specie di « esperienza, la primitiva e la comparata ». L'e-« sperienza primitiva, ho io concluso, è compo-« sta di soli elementi oggettivi, la comparata. di « elementi oggettivi e soggettivi insieme. Così la « realtà della nostra conoscenza è in armonia « coll'esistenza degli elementi soggettivi. Io ho « inoltre poggiato su la veracità della coscienza, « la veracità di tutti gli altri mezzi nostri di co-« noscere. Io ho mostrato, che non si può sup-« porre la veracità di alcun mezzo di conoscere « senza supporre la veracità della coscienza; la « veracità di tutti gli altri mezzi di conoscere ne

« segue necessariamente; così, secondo me, l'*Ali-*
« *quid inconcussum* è nella coscienza, ed essa è
« la base di tutto il sapere umano ».

Questo passo porge una chiara idea del sistema seguito dal sapiente professore nello studio della Filosofia e noi non abbiamo bisogno d'indicarlo, per essere stato pienamente compreso in Europa, e non vi è che a guardare all'epigrafe che ponemmo a principio di questo articolo, per vedere come il sapiente inglese ha con estrema sagacità caratterizzato il carattere della Filosofia del Galluppi, e il suo posto nella storia della scienza.

Or non ci rimane che a richiamare i nostri cortesi lettori alla nostra prima quistione preliminare, nella quale determinammo il carattere che doveva rivestire la produzione che doveva riassumere i lunghi lavori di un Autore, e preparare a' futuri, e ci sembra (e se non lo sembrerà sarà colpa nostra nell'analisi fatta) che si può comprendere ciò che il Galluppi ha fatto colle sue lettere Filosofiche, e quali quistioni principali serviranno di base al suo lavoro sulla storia della Filosofia: perciocchè queste determinate, ed esposte le diverse soluzioni che le svariate scuole ad esse hanno dato, non solo ne risulta ciò che interessa nella storia di una scienza, ma è facile dedurne e i progressi fatti, e quelli che possono farsi, il desiderato di una scienza essendo l'ultimo fine della esposizione di essa. Se or si domanda che mai risulti dall'esposizione dell'opera di cui teniam parola, può dirsi, che dalle Lettere filosofiche del sapiente professore, in cui si dà una chiara esposizione del modo col quale

i Filosofi moderni hanno risoluto il problema primitivo del che, e del come l'uomo può conoscere, risulta quanto segue.

1. Che la Psicologia, co' problemi che la costituiscono, è il punto di vista della Filosofia, che contraddistingue i lavori de'Filosofi moderni, ed il vero progresso che la scienza le deve, perocchè la Filosofia antica partendo dal punto ontologico, aveva negletta l'analisi delle nostre conoscenze, ed aveva solo esposto quello che alla nostra facoltà di conoscere poteva pervenire: per cui privi di base psicologica, avevano dovuto supplirvi con l'ipotesi.

2. Che lo scetticismo nell'antichità aveva profittato del vago dell'ipotesi ontologica per combattere tutte le verità che ne risultavano, e che per combattere le conclusioni scettiche la Filosofia non ebbe altro scampo negli Alessandrini, che di fondare la realità delle conoscenze umane nella mistica intuizione, e tra'Cristiani nell'autorità della rivelazione religiosa.

3. Che i moderni nelle loro soluzioni psicologiche, e Cartesio il primo tra essi, hanno ammesso in principio le conclusioni dello scetticismo per combatterlo, con presentare la legittimità delle nostre conoscenze come conseguenza dell'analisi delle nostre facoltà.

4. Che tutte queste soluzioni derivavano l'una dall'altra, quanto a dire, ciascuna cercava di riempiere il vuoto che la soluzione precedente aveva lasciato aperto allo scetticismo; per cui Locke seguiva Cartesio, Condillac svolgeva Locke, Leibnizio combatteva quest'ultimo, ed Hume e il Vescovo di Cloynes mettendo in dubbio

la legittimità delle conoscenze derivanti da'sensi, facevano sorgere e la scuola di Reid, e la soluzione Kantiana, le quali dovevano produrre più tardi le soluzioni della scuola francese attuale, che aveva per metodo l'eclettismo, e per conclusione la verità che sorgeva dall'analisi delle nostre sensazioni, come de' fenomeni della coscienza.

5. Ma nonostante questi passi fatti, il chiaro Autore osserva, che tanto nella scuola di Reid, quanto in quella di Kant, rimaneva tuttavia una laguna, che facilitava le obiezioni dello scetticismo; perchè non furono queste scuole fedeli al sistema sperimentale, il quale non è a giudizio dell'Autore l'empirismo, perchè questo non eleva mai le verità che scopre al carattere di universali e necessarie, laddove il sistema sperimentale rivela le verità e non le crea, e loro imprime il carattere di universalità e di necessità; perciocchè una verità empirica non produce la convinzione, per cui si possa giudicare che tale sarà l'effetto nella successione de'fenomeni, mentre che la verità sperimentale diventa principio a priori per i casi successivi; e così ammette la Filosofia prima, che l'empirismo deve negare, come quella che non risulta dalle sue escogitazioni. Or da quanto abbiam detto, ci sembra che questa produzione rivesta i caratteri che assegnammo alle opere che quel fine si proponevano.

Ci resta ora a dar pruova, che il nostro Autore nelle sue elaborazioni rappresenta nell'età nostra la Filosofia napoletana, rivestendone i caratteri che in altro lavoro le assegnammo.

Parlando, in alcuni fascicoli del *Progresso*, della pregiata opera del Mamiani della Rovere, dopo aver convenuto de' caratteri che alla Filosofia italiana assegnava, ci permettemmo di osservare che ci sembrava, che indipendentemente da questi comuni caratteri della Filosofia dell'estrema parte dell'Italia, essa ne presentava di quelli che si erano più o men chiaramente manifestati in tutte le epoche, e che vi era una fisonomia comune, la quale potevasi scorgere in tutti i cultori delle filosofiche discipline in questa regione, e che si ravvisava da Pittagora fino al Galluppi a traverso di Boezio, S. Tommaso, Campanella, Bruno e Vico. Il carattere distintivo che ci pareva scorgere in essi, lo esponemmo in quel lavoro, e ci permettiamo riportarlo in questo per constarne l'applicazione.

Dicemmo allora « Crediamo che la Filosofia « napoletana abbia per suo marchio caratteri- « stico *l'indipendenza intellettuale*, cioè che « un individuo, il quale ha applicato il suo sci- « bile alla Flosofia, si trovasse legato ad una « scuola, e che in conseguenza ricevesse per au- « torità una parte delle sue dottrine; ma al con- « trario riprendesse da sè ad analizzare tutte « le quistioni per risolverle per mezzo del ra- « gionamento proprio ».

Ora con molta soddisfazione ripeteremo qui un passo del citato articolo della *Rivista di Edimburgo*, che trattando la stessa quistione del carattere della filosofia in Italia, si esprime nel seguente modo.

« La scuola eleatica che pose in credito lo « studio de' Pittagorici, ebbe l'onore di condur-

« re al suo primo e vero principio, cioè allo
« studio de' fatti, e delle cose nel loro vero prin-
« cipio. Ebbe egualmente il vantaggio di creare
« la dimostrazione metodica, e Zenone suole a
« giusto titolo essere dichiarato il padre della
« dialettica: ma se una scuola così nata sotto il
« cielo ardente della Calabria, dove entrò a pie-
« ne vele in un oceano di astrazioni, si trovò
« compromessa dalla fecondità dell'immagina-
« zione meridionale, e sovente giunse all'assur-
« do; non pertanto un altro elemento dello spiri-
« to italiano, estraneo alla natura meridionale,
« diede un facile contrappeso all'intemperanza
« naturale della Scuola eleatica. Questo elemento
« ch'era il romano, e può dirsi l'etrusco, era
« nella sua essenza grave, profondo e positivo.
« Esso fece sentire la sua influenza all'Italia in-
« tiera, e condusse le menti a quel raro equili-
« brio che produce le opere più meravigliose e
« più perfette. Cicerone rappresenta perfetta-
« mente quella riserva e quella finezza, che di-
« vennero abituali ai Romani, e che in Filosofia
« si chiamò Eclettismo; pur nondimeno l'Eccle-
« tismo non può mai costituire una dottrina spe-
« ciale, ma un metodo; e tocca ad esso di equi-
« librare le facoltà di produrre l'imparzialità
« del giudizio, ed assicurare la lenta prudenza
« della critica.

« Il dogma di Epicuro non divenne la filoso-
« fia dominante, che nell'epoca della decadenza
« del mondo romano. Lo Stoicismo fu la violen-
« ta reazione di alcuni alti spiriti, che avevano
« ereditato la severità delle virtù antiche: ma il
« mondo romano tutto pratico, e poco specula-

« tivo, non poteva manifestare il suo primitivo
« splendore, il cui slancio erasi infievolito nella
« Magna Grecia per effetto delle pubbliche ca-
« lamità ».

Questo importante passo conferma la nostra opinione emessa sul carattere della Filosofia italiana e napoletana e trascrivendo poi quello che riguarda il rinascimento, dopo la caduta dell'Impero e il Medio Evo, avremo occasione di vederla sempre più confermata; ecco come si esprime il citato Autore.

« Questo risorgimento fu tutto italiano per
« mezzo di Pomponaccio, Mario Nizolio, Telesio
« e Campanella, i quali sostennero che il primo
« studio e la prima ricerca era quella de' fatti,
« in tutte le quistioni, anche le più alte. Gl'Ita-
« liani compresero che non era sufficiente il
« tentare delle riforme parziali, ma che biso-
« gnava correggere lo strumento di ogni sapere,
« la logica naturale, pervertita dalle vecchie abi-
« tudini, dai pregiudizj di erudizione e dalle
« barbare discipline che usurpavano il nome di
« sapienza. Molto prima di Bacone, Campanella
« aveva concepito la riforma dell'umano sa-
« pere, e di tentare una nuova disposizione di
« tutte le sue parti. Telesio dal suo canto si sforzò
« di ricondurre le intelligenze ai precetti della
« natura, e fondò la convinzione su i fatti con
« gran spavento de' dogmatici. Egli insegnò
« l'arte di comparare i fenomeni, di coordinarli,
« spiegandoli secondo la legge dell'induzione,
« prevenendo e preludiando al *Nuovo organo*
« di Bacone. Nizolio, anteriore a Telesio e Cam-
« panella, essendosi accorto che le discussioni

« peripatetiche si risolvevano in pure parole, le
« attaccò per rovesciarle; non ebbe perciò altro
« bisogno, che di studiare il valore dell'espres-
« sione nella scienza della etimologia, e nell'uso
« popolare. Giordano Bruno, spirito immenso,
« ma troppo poco positivo, rinnovò gli errori
« degli Eclettici. Leibnizio lo riguardò come
« quello che precedette Cartesio nelle sue idee
« sul sistema dell'universo, e ciò ch'è incon-
« trastabile si è che, molto prima di Spinosa e
« di Schelling, egli presentò le loro ardite inve-
« stigazioni sull'unità e l'identità dell'essere
« universale ».

« La Filosofia italiana prese dunque all'epo-
« ca del risorgimento altrettante forme diverse,
« quante vi furono mani attive, disposte viva-
« mente a ricomporla ».

L'autore citato indica le cagioni che avevano arrestato il movimento filosofico in Italia nel secolo XVI, ed indi così si esprime:

« Una sol volta questo lungo silenzio fu in-
« terrotto dalla voce di un grand'uomo, il quale
« mostrò egli solo cosa poteva ancora il genio
« della sua nazione. Noi intendiamo parlare di
« Vico, il cui nome restò per molto tempo igno-
« to agli stranieri: egli s'impadronì di una im-
« mensa riputazione, all'epoca in cui Herder
« pubblicò il suo libro sulle Idee. È evidente
« che un secolo prima di Herder, questo grande
« Italiano aveva scoverta la storia della vita so-
« ciale delle nazioni, ed aveva pubblicato il suo
« libro, che a buon dritto chiamò *Scienza nuo-*
« *va*. Certamente Vico ha ragionato con preci-
« pitazione, e la sintesi suprema della sua sto-

« ria è incompiuta, e talvolta contraria ai fatti.
« Ma chi mai ha portato sulle vicende locali uno
« sguardo sì giusto e sì penetrante? e se genera-
« lizza, non può dirsi, che ragiona *a priori?* »

Dopo aver passato in rassegna le scuole sorte da Vico, caratterizza Genovesi, come *uno spirito elevato*, ch'esponeva con lucidezza le nuove dottrine seguite in Europa, cioè quella di Locke; ma soggiunge, che il suo sistema si rannodava più particolarmente a quello di Leibnizio e di Wolfio.

Indi spiega come i progressi delle scienze naturali e le impulsioni del Galileo avevano disgustato il carattere positivo degl'Italiani dalle metafisiche elaborazioni, e come ciò fece abbracciare la dottrina di Locke e de' suoi successori, Condillac e Tracy, con molto entusiasmo, perchè sembrava che questo metodo altro non fosse « che una storia naturale de' fatti, che si « rapportano al pensiero »; Poi soggiunge quel che segue.

« Purnondimeno vi è per l'uomo un bisogno
« di far ritorno presto o tardi all'analisi de'prin-
« cipj superiori, e di rimontare gradualmente
« dall'arte alla scienza, per il progresso neces-
« sario della ragione; e i naturalisti istessi lo
« sentirono senza volerlo confessare. Infatti, egli
« dice, le scienze naturali furono osservate nel-
« l'insieme de' loro fini, e nelle loro relazioni
« coll'uomo ». E parlando della reazione che surse contro la filosofia dal Locke derivata, dice:

« I filosofi Italiani compresero che il sensua-
« lismo peccava nella sua base, ed abbandona-
« va quella sperienza che vantava ».

Espone come Gioja, nel rigettare i giudizj a priori, non volle mai riconoscere che la *sensazione componeva il pensiero.*

E intende presentare un'altra pruova alla sua asserzione con quanto dice su Lallebasque, nel seguente modo.

« Lo stesso Lallebasque, il quale ha per fine « di prendere in Italia il posto che Bonnet oc« cupava presso i metafisici francesi, Lalleba« sque sforzandosi di spiegare con i suoi prin« cipj fisiologisti ideologici le misteriose fun« zioni degli organi cerebrali, distacca il giudi« zio e la volontà dalla sensazione ».

Indi afferma, che il solo sensualista puro in Italia è il Costa, che ha reso utili servigj alla scienza per la severità dell'analisi; e conchiude che la scuola di Locke in Italia è stata più considerata come una teorica imperfetta che falsa, ma che ha renduto molti servigj alla scienza col renderla popolare, ed indi così si esprime sul carattere che riveste in Italia la scientifica investigazione.

« Ma il carattere italiano vuole soprattutto « ricercare l'universalità delle cose, e la loro « teoretica unità. Gli spiriti superiori di questa « nazione non consumano la loro vita intorno « all'analisi de' fatti particolari, ed allo studio « di una scienza speciale. Vedete S. Tommaso « che meritò il titolo di Dottore universale, con « ridurre gli studj sacri all'unità sintetica ra« zionale: vedete Dante, che imprende a ranno« dare ad un solo principio, e ad un solo sistema « la teologia, la morale, la politica, e la poesia: « e Michelangelo che scrutina profondamente

« tutte le arti, per concentrarle in quel bello
« ideale che aveva concepito. Galileo s'indegna,
« è vero, all'osservare che i cultori della Fisica
« errano a traverso i sogni delle loro ipotesi, ed
« abbracciano nei loro sistemi l'immensità de-
« gli esseri: egli si sforza di condurre lentamente
« e gradatamente lo spirito umano, partendo
« dal noto per ritrovare l'ignoto. Ma lo stesso
« Galileo abbraccia l'universalità: qual parte
« della natura egli non osserva? quale studio
« non conosce? Se gli domandate cosa cerca, vi
« risponderà che le sue vigilie e i suoi lavori
« hanno per iscopo di scovrire l'ordine e le leggi
« supreme dell'Universo. Abbiam già parlato
« di Campanella, che abbracciava tutte le scien-
« ze, e che annunziava il disegno di ricomporle
« nel loro insieme. Noi lo mostrammo lavorando
« tutta la sua vita, onde far sorgere dai fatti
« qualche scienza assoluta, che potesse servire
« di base alla ragione umana. Noi abbiamo ve-
« duto Vico studiare l'origine, le vicende, le
« alterazioni e le più minute applicazioni di
« una parola, di un rito e di una cerimonia, af-
« fin di dedurne una legge moderatrice de' de-
« stini umani. Nei dì nostri Lagrange riunì e
« concentrò in una sola formola tutta la teorica
« de' movimenti reali e possibili. Gioja nel com-
« porre una Enciclopedia delle scienze econo-
« miche ed amministrative, si studiò di non iso-
« larle, come fanno i moderni nelle altre dot-
« trine; ma al contrario le ricondusse a qualche
« principio regolatore ».

E dopo aver delineato sì altamente l'andamento dello scibile in Italia, così conclude sullo stato attuale.

« Da ultimo l'andamento filosofico dell'in-
« telligenza italiana sembra a noi savio e mo-
« derato, un po' timido forse, ma altrettanto più
« da raccomandarsi, perchè così sfugge a tutte
« l'esagerazioni ed a tutti gli estremi, e si ri-
« serba così una facile strada a tutti i progressi ».

Questo lungo frammento ci sembrava indispensabile a far noto ai nostri lettori, perchè con lo svolgimento del carattere dell'intelligenza filosofica in Italia si rendeva più facile il conoscere e valutare l'opera che qui analizziamo: di più ci pareva a proposito di mettere sotto gli occhi de' nostri compatriotti, che larga giustizia si rende nelle contrade oltramontane di ciò che ha prodotto l'italiana intelligenza (1), e di ciò che se ne attende; perciocchè non v'è alcun dubbio, che nel movimento ascendente dello scibile in Italia, che può sfuggire a chi leggiermente osserva, ma non a chi vi mette attenzione, ciò che può ritardarlo è l'opinione dagli apatici acquistata in altra volta, e in più triste occasioni, i quali tendono ad insinuare, ch'è inutile sforzarsi a coltivare l'intelligenza, perchè si è indifferente dentro, sdegnoso ed ostile al di là dei monti.

Siccome questo modo di ragionare a noi sembra capace di arrestare lo svolgimento e gli sforzi

(1) In appoggio di quanto dicemmo, ci è piacevole far conoscere che il professore Galluppi è stato nominato nella tornata del 30 Dicembre 1838 socio corrispondente dell'Accademia di Scienze Morali in Francia, in concorrenza col professore Hamilton di Edimburgo ad unanimità, meno un voto.

dell'intelligenza, siamo felici di opporgli un fatto tra' molti che lo confuta. Da ultimo non dissimuliamo, che siamo stati lusingati e felici di poter trovare un sì alto appoggio ad una nostra opinione manifestata or sono diciotto anni, e pubblicata da tre sulla Filosofia italiana e sul suo carattere, e in cui considerammo il sapiente professore dell'università, come l'espressione e 'l contemporaneo rappresentante della scuola napoletana, di cui qui sopra enumerammo i caratteri, e che sono conformi all'estratto da noi trascritto del dotto Inglese nella Rivista di Edimburgo; dal quale è facile raccogliere, che la tendenza scientifica del secolo è quella, che i sapienti Italiani hanno sempre seguita, cioè di generalizzare e rannodare tutte le scientifiche investigazioni. Ci resta ora nel por fine a questo articolo di rendere un omaggio alla semplicità de' costumi, alle abitudini regolari del Galluppi che ricordano gli antichi sapienti, e come egli col suo indefesso e disinteressato amore della scienza, ha potuto tessere tante sì pregiate opere in una piccola città di Calabria, con occupazioni opposte ad ogni filosofica escogitazione, senza biblioteca pubblica e privata, senza commercio con sapienti, senza ammiratori. Or quando si comparano queste condizioni con quelle di tutte le facilitazioni ed impulsioni, che uomini sommi ricevono, o in una università, o in una gran Capitale, sempre più accresce il merito del nostro Autore, se è vero che questo si fa maggiore in ragione delle difficoltà che sormonta.

LUIGI BLANCH

LETTERA I.

Sulla direzione che prese la Filosofia nel tempo di Cartesio.

Voi vi rivolgete a me, amico pregiatissimo, e mi chiedete di farvi conoscere il mezzo, per disbrogliare il caos delle opinioni, che al presente agitano il mondo filosofico; e per sapere inoltre i punti ove debbansi dirigere gli sguardi della meditazione. Voi desiderate principalmente di conoscere la filosofia critica, di cui il celebre Kant è l'autore; ed in che cosa ella differisca dalla filosofia comunemente seguita oggi in Francia, ed in Inghilterra. Sapete quanto mi è piacevole il trattenermi nelle filosofiche ricerche con essovoi, e come volentieri cedo al desiderio di compiacervi. Io dunque, senza esser trattenuto dalla malagevolezza dell'impresa, entro, senza alcuna prefazione, tosto in materia.

Che cosa è mai la filosofia? ella è, rispondono alcuni filosofi, la scienza di ciò che è. In conseguenza è ella la scienza dell'uomo, del mondo, di Dio. Una tal definizione suppone, che l'uomo possa giugnere a conoscere sè stesso, il mondo, e Dio. Ma, dicono altri filosofi, bisogna prima esaminare, se l'uomo può saper qualche cosa; e su qual fondamento può egli saperla. La conoscenza de' nostri mezzi di conoscere è certamente una conoscenza preliminare alla scienza delle cose. Da ciò segue, che la filosofia può riguardarsi sotto due aspetti, *o come la scienza delle cose, o come la scienza della scienza uma-*

na. Considerata sotto il primo aspetto ella può chiamarsi *scienza oggettiva*; considerata poi sotto il secondo può chiamarsi *scienza soggettiva*. Ma se la filosofia è la scienza prima, la quale dee contenere la legislazione di tutte le altre scienze, voi vedete bene esser necessario di considerarla nel secondo aspetto. A ciò tende la celebre massima dell'antichità *conosci te stesso*. Io dunque la riguarderò come scienza *soggettiva*.

Lo stato della filosofia in un tempo è legato a quello del tempo precedente. Ma è necessario partire da un punto. Cartesio, che alla metà del decimosettimo secolo stabilì l'epoca del risorgimento della scienza di cui ci occupiamo, sarà il punto da cui partiremo, col fine di percorrere lo spazio filosofico, che si tramezza fra esso e noi.

La filosofia come scienza soggettiva dee risolvere il seguente problema: *posso io sapere qualche cosa; che cosa posso io sapere?* Ascoltiamo Cartesio, che si occupa della soluzione dell'importante problema. I sensi m'ingannano: essi mi fanno riferire agli oggetti esterni le mie interne modificazioni: essi non solamente sono insufficienti a farmi conoscere i veri modi di essere dei corpi che mi circondano; ma eziandio non mi assicurano dell'esistenza di questi. Come mai potrebbero assicurarmene? ne' miei sogni io credo di vedere ciò che non vedo, e di toccare ciò che non tocco. Or chi mi assicura, che la mia vita non sia un lungo sogno? I sensi son dunque insufficienti a menarmi alla conoscenza della verità. Io dunque dubiterò della verità di quelle cose, che i sensi mi manifestano.

Ma o sia che io vegli o che io dorma, due e

tre uniti insieme saranno sempre cinque: ed il quadrato non avrà giammai più di quattro lati. E non sembra possibile, che verità sì evidenti possano esser false o incerte. Nondimeno è molto tempo, che io ho nello spirito una opinione, che vi è un Dio onnipotente, da cui io sono stato creato. Ora niuno può assicurarmi, che questo Dio non mi abbia fatto in modo, che l'errore mi sia inevitabile. Vi saranno forse delle persone, che ameranno piuttosto di negar l'esistenza di un Dio sì potente, che di credere essere tutte le altre cose incerte. Ma concedendo loro, che tutto ciò che è qui detto di un Dio sia una favola, nondimeno di qualunque maniera che esse suppongono che io sia pervenuto all'esistenza, o che vi sia pervenuto per forza della necessità, o casualmente, o per una serie continua di cose; egli è certo, che essendo l'errore una specie d'imperfezione, quanto meno potente sarà l'autore che eglino daranno al mio essere, tanto più sarà probabile che io sono talmente imperfetto, che l'inganno e lo errore sarà in me costante.

Io dunque dubiterò di tutte le cose sensibili. Dubiterò ancora di tutte le altre cose, che altre volte mi son sembrate certe, come sono le dimostrazioni della matematica, ed i principj di questa; non solamente perchè vi sono degli uomini che si sono ingannati, come avviene a coloro, che commettono abbagli ne' lunghi calcoli; ma principalmente perchè ho udito dire, che Dio, il quale ci ha creati, può fare tutto ciò che gli piace; ed io non so, se mi abbia fatto in modo, che l'errore sia per me inevitabile. E se

voglio fingere che un Dio onnipotente non sia mica l'autore del mio essere, e che io sono per me stesso, o per un altro mezzo quale che siasi, avrò motivo di credere, che non son tanto perfetto, che non possa continuamente ingannarmi. Io dunque dubiterò di tutto.

Il dubbio non importa la credenza della falsità delle cose dubbiose: altro è il dubitare dell'esistenza de' corpi, altro è il credere, che i corpi non sono esistenti. Cartesio passò dal dubbio delle cose sensibili. e di tutte le altre. all'affermazione della loro falsità. Fu questo il secondo passo del suo dubbio: egli si propose di non ammettere che ciò che è certo: e di rigettare tutto ciò che non lo è; poichè assentendo a ciò che è probabile, si corre rischio di abbracciare l'errore; ed egli voleva che i suoi giudizj fossero certi ed immobili. Egli pensò dunque essere una condotta più prudente il riguardare come false le cose dubbiose, acciò la costumanza ed il pregiudizio non potessero avere alcuna influenza sul suo pensare.

Ad oggetto di poter rigettare universalmente tutte le opinioni, che egli aveva avuto, egli suppone in luogo di Dio un genio malefico, astuto, potente ed ingannatore, che fa di tutto per ingannarlo. Con questa supposizione egli distrugge senza riparo l'autorità de' sensi, della evidenza, della memoria, del raziocinio. Io suppongo, egli dice, che tutte le cose che io vedo son false: io mi persuado che nulla è mai stato di ciò che la mia memoria mendace mi rappresenta: io penso di non aver alcun senso, ed alcun corpo: io credo, che il corpo, la figura, l'e-

stensione, il moto ed il luogo non sono che finzioni del mio spirito: che cosa dunque io potrò ritener come certo? forse nient'altro, *che non vi è alcuna cosa certa.*

Il grande uomo di cui parliamo non dubitò, nè rigettò tutte le opinioni, per rimanersi nel dubbio, o nella negazione di qualunque verità. Il suo dubbio non nacque come quello degli antichi scettici dalla disperazione di scovrir la verità. Archimede domandava un punto fermo ed immobile. Cartesio domanda una sola cosa, che sia certa. Qual sarà questa cosa? Ascoltiamolo:

Mentre dubito o suppongo, che non vi sia nè Dio, nè cielo, nè terra, e che io non abbia alcun corpo, non posso supporre, che io non sia, mentre dubito della verità di tutte queste cose; poichè ho tanta ripugnanza a concepire, che ciò che pensa non sia nello stesso tempo che pensa, che non ostante tutte le più stravaganti supposizioni, non posso impedirmi di credere, che questa deduzione, *io penso, dunque sono,* non sia vera per colui, che conduce i suoi pensieri con ordine.

Ma vi ha un non so quale genio malefico ingannatore onnipotente, che fa di tutto per ingannarmi; è dunque certo che io sono, se egli m'inganna: che egli m'inganni quanto vorrà, non potrà giammai fare, che io sia nulla, mentre penserò di essere qualche cosa. Perciò dopo avervi ben pensato, mi è necessità di concludere, e tenere per costante, che questa proposizione, *Io sono*, è necessariamente vera tutte le volte che io la pronuncio, o che la concepisco nel mio spirito. Arrestiamoci un momento: quan-

do Cartesio dice: *Io sono*, e pure, *Io penso dunque sono*, riguarda egli l' *Io*, cioè il soggetto de' proprj pensieri come un dato della coscienza, come un oggetto sentito dalla coscienza, o come un oggetto concepito dall' Intelletto? Deduce egli l' esistenza del *me* dall' esistenza del pensiere, o pone come dati dalla coscienza insieme il pensiere e l' *Io?*

Io vi presento, Amico, i seguenti tre discorsi 1. *vi è il pensiero; vi è dunque il soggetto pensante*. 2. *Vi è il mio pensiere; vi è dunque l' Io*. 3. *Io penso, dunque Io sono*.

Col primo discorso non si pone l' *Io*; si pone solamente un soggetto indeterminato: questo primo discorso non è mica quello di Cartesio. Il secondo discorso pone l' *Io* ponendo *il mio pensiere*, come dicendo: *Vi è il figliuolo di Socrate*, si pongono insieme il figliuolo di Socrate, e Socrate; ma chi pone *il mio pensiere?* la coscienza; se il mio pensiere è una cosa sentita dalla coscienza, l' Io è pure sentito dalla coscienza. Il terzo discorso pone l' *Io*, dicendo: *Io penso*. Ora questo discorso è quello di Cartesio Osservate, che il terzo discorso è diverso dal primo, ma è identico col secondo. Cartesio dunque pone l' Io come un dato della coscienza: e quando egli dice: *Io penso dunque sono*, non fa che una analisi del fatto che pone: *Io penso* è lo stesso che: *Io sono nello stato di pensiere;* ed in questa proposizione si contiene, *Io sono*.

Cartesio continua così: Io son certo, che sono una cosa che pensa; ma io non so ancora ciò che si richiede per rendermi certo di qualche cosa. In questa prima conoscenza non si trova altra

cosa, che una chiara e distinta percezione di ciò che io conosco: la quale in verità non sarebbe sufficiente per assicurarmi, che ella è vera, se potesse avvenire, che una cosa che io concepisco sì chiaramente o sì distintamente, si trovasse falsa. E perciò mi sembra, che io posso stabilire per regola generale, *che tutte le cose, le quali noi concepiamo chiaramente e distintamente son vere*. Ma non ho io ricevuto, prima di questo tempo, molte cose come certe e manifeste, le quali nondimeno ho dopo riconosciuto essere incerte? Quali erano queste cose? Erano la Terra, il Cielo, gli Astri, e tutte le altre cose, che io percepiva per mezzo de' miei sensi. Ora io non percepiva chiaramente e distintamente le cose che erano fuor di me, ma le idee o i pensieri di queste cose che erano in me. E presentemente ancora io non nego, che queste idee non sieno in me. Io assicurava inoltre ed io credeva percepir chiaramente, sebbene veramente nol percepissi, che vi erano delle cose fuor di me, donde procedevano queste idee, ed alle quali esse erano perfettamente simili. E in ciò era appunto, ove io m'ingannava, o se io giudicava con verità, ciò non avveniva in forza della mia percezione.

Cartesio, per risolvere il problema della realità della nostra conoscenza cominciò dunque dal dubitare di tutto; ma egli si accorse, che solamente non poteva dubitare dell'esistenza del proprio pensiere, e del proprio *me*; egli rimase perciò solo col suo pensiere. Una tal situazione era penosa, e questo spirito sublime intese il bisogno di ricostruire ciò che aveva distrutto. Ma egli non ne trovò il mezzo, che nel suo pensiere stesso. L' ani-

ma, egli disse, mi è più nota del corpo. Noi possiamo dubitare dell'esistenza di tutte le altre cose, ma in questo dubbio stesso percepiamo la nostra esistenza. Per esempio, se io mi persuado, che vi è una terra, perchè la tocco, o la vedo: da ciò per una ragione ancora più forte debbo esser persuaso, che il mio pensiere è esistente, perchè può avvenire, che io pensi toccare la terra, sebbene forse non vi sia alcuna terra; ma non è possibile, che l'*io*, cioè l'anima mia sia un nulla, nel mentre che ella ha questo pensiero. Posso concludere lo stesso di tutte le altre cose, che mi vengono nel pensiere, cioè che l'*io* il quale le pensa è esistente. L'esistenza dell'anima è dunque di tal natura, che si pone col dubbio stesso di qualunque cosa; ma l'esistenza del mio corpo, e degli altri che mi circondano non si pone col dubbio. L'anima mi è dunque più nota del corpo. Io cercherò in conseguenza, nel mio pensiere la sorgente della verità di tutte le altre cose.

L'idea che ho del pensiere è distinta da quella che ho dell'estensione: io posso concepire una cosa che pensa senza concepirla estesa. L'anima è dunque distinta dal corpo. Io posso infatti dubitare dell'esistenza del corpo, ma non posso dubitare dell'esistenza dell'anima.

Io ho in me l'idea di un essere infinitamente perfetto: in questa idea è compresa l'esistenza di questo essere; un essere infinitamente perfetto è dunque esistente. Come dal vedere che nell'idea del triangolo è necessariamenre compreso, che i suoi tre angoli sono eguali a due retti, io conosco assolutamente, che il triangolo ha i

tre suoi angoli insieme presi, eguali a due angoli retti; così dal percepire, che l' esistenza neccessaria ed eterna è compresa nell'idea dell'essere infinitamente perfetto, io debbo tener per certo, che l' essere infinitamente perfetto è esistente. Come si potrebbe contrastare l' illazione di un tal raziocinio? È un principio evidente e necessario, *che si può affermare di una cosa tutto ciò che è compreso nell'idea chiara di questa cosa*. Ora nell' idea chiara delle essere infinitamente perfetto è compreso l'insieme di tutte le perfezioni; e nell' idea chiara dell' esistenza attuale è compreso, che questa esistenza è una perfezione. Iddio, cioè l'Essere infinito, è dunque esistente. La sua esistenza è stabilita *a priori*. Io non ho bisogno di farla dipendere dalla testimonianza incerta e fallace dei miei sensi. Io la trvo in me nella forza chiara delle mie idee. Lungi di derivare la realtà di Dio da quella delle cose materiali, fa d' uopo dalla prima derivar la seconda. Nell' idea di Dio si contiene la *veracità*, cioè che Dio non può essere ingannatore. Se Dio non può ingannarmi, segue, che i corpi sono esistenti. In primo luogo noi sperimentiamo in noi stessi, che tutto ciò che sentiamo viene da una cosa diversa dal nostro pensiere, perchè non è in nostro potere di fare che avessimo un sentimento piuttosto che un altro, e che ciò dipende da questa cosa secondo che essa tocca i nostri sensi; ma questa cosa non potrebbe forse essere Dio, o una cosa quale che siasi, e non già la materia, che sembra circondarci? I nostri sensi ci fanno chiaramente e distintamente percepire una materia estesa in lun-

ghezza. in larghezza, ed in profondità; ora se Dio presentasse immediatamente al nostro spirito l' idea di questa materia estesa, o se egli permettesse, che tale idea fosse prodotta in noi da qualche cosa, che non avesse nè estensione, nè figura, nè moto; egli c' ingannerebbe certamente. Vi sono dunque de' corpi, perchè Dio è verace.

Non solamente la certezza dell' esistenza dei corpi poggia su la veracità divina; ma su questa veracità poggia eziandio la certezza di qualunque scienza. Non vi è alcuna scienza che non abbia bisogno dell' uso della memoria; or come possiamo assicurare, che la memoria sia una guida fedele, se non confidiamo su la veracità divina? quando lo spirito in un raziocinio ha presenti le premesse, e l' ordine con cui deduce le conclusioni, è molto sicuro della verità di queste. Ma allora che si ricorda di qualche conclusione, senza pensare al modo, con cui è stata dedotta, pensando insieme che l' Autore del suo essere avrebbe potuto crearlo di tal natura, che s' ingannasse in tutto ciò di cui si ricorda, egli vede bene, che non potrebbe esservi alcuna scienza certa per lui, fintantochè non abbia conosciuto il suo creatore. La certezza di qualunque scienza è dunque poggiata su la veracità di Dio.

Siccome Cartesio ha creduto, che tutta la certezza e la realtà della scienza umana è poggiata su la veracità divina; così egli si è sforzato in più modi di stabilire la esistenza di Dio; ma sempre senza sortir fuori del suo pensiere e sul fondamento dell' idea dell' essere infinitamente perfetto, idea che egli trova in sè stesso. Egli stabili-

sce questi due principj: 1. Ogn'idea ha una causa: 2. Dee esservi tanta realtà formale o eminente nella causa efficiente dell'idea, quanta realtà oggettiva vi è nell'idea stessa.

Per la *realtà oggettiva di un' idea*, dice Cartesio, io intendo l'entità o l'essere della cosa rappresentata dall' idea. Perchè tutto ciò, che noi concepiamo essere negli oggetti delle idee, è oggettivamente, o per rappresentazione, nelle idee stesse.

Supposti questi principj, Cartesio ragiona nel modo seguente. Io chiamo Dio una sostanza infinità, eterna, immutabile, indipendente, che conosce tutto, che può tutto, e dalla quale io stesso, e tutte le altre cose (se altro vi è fuor di me) siamo stati creati. Or questa idea non può venir da me; perchè sebbene l'idea di sostanza sia in me, perchè io sono una sostanza, io che sono un essere finito, non potrei aver l'idea di una sostanza infinita, se questa idea non fosse stata posta in me da una sostanza realmente infinita. Fa d'uopo dunque necessariamente concludere, che Dio è.

Io posso giungere a questa stessa conclusione in questo altro modo. Se Dio non fosse esistente, qual sarebbe stata la causa della mia esistenza? Io non sono per me stesso, poichè mi avrei dato tutte le perfezioni, di cui ho l'idea; e di più avrei la coscienza del potere di conservarmi. Io non ho potuto ricever l'esistenza da un essere meno perfetto di Dio, poichè egli non avrebbe potuto darmi l'idea dell' infinito. Io debbo dunque concludere che vi è un Dio, il quale mi ha creato.

Io non ho bisogno, in conseguenza, che della contemplazione del mio pensiere, per esser certo dell'esistenza di Dio, e per mezzo dell'idea di Dio dell'esistenza delle cose materiali. Io sono perchè penso: Iddio è perchè io ne ho l'idea. Le cose materiali sono esistenti: perchè nell'idea di Dio io trovo la veracità. Ecco tutta la scienza poggiata su la base immobile della coscienza, o della percezione interiore del me.

Ma come ho io ricevuto da Dio questa idea dell'infinito? Io non l'acquistai per mezzo dei miei sensi; nè fu da me stesso formata; poichè io non posso da essa nè detrarre, nè aggiungere qualche cosa; onde null'altro mi rimane, che di riguardarla come innata, nella guisa stessa che lo è l'idea di me stesso. Iddio nel crearmi, m'infuse questa idea, affinchè fosse come un segno indelebile impresso dall'Artefice nell'opera sua.

Da tutto ciò segue, che per conoscere la verità noi non dobbiamo ricorrere alla testimonianza incerta e fallace de' nostri sensi. Questi non ci sono stati dati per conoscere la verità. Per essi possiamo solamente conoscere ciò, in cui i corpi esterni ci possono giovare o nuocere, ma non mica qual'è la loro natura, se ciò non avviene forse di rado, e per caso. Dopo questa riflessione, conclude Cartesio, abbandoneremo senza pena tutti i pregiudizj de' sensi, e non ci serviremo se non che del nostro intendimento, *perchè in questo solo si trovano naturalmente le prime nozioni o idee, che sono le semenze di quelle verità, che noi possiamo conoscere.*

La certezza, e la realtà della scienza umana sono dunque poggiate su la percezione interiore di noi stessi.

Le dottrine esposte di Cartesio si trovano nel suo discorso sul metodo pubblicato nel 1637, nelle sue meditazioni metafisiche pubblicate nel 1641, e ne' principj della filosofia pubblicati nel 1644.

Egli è importante, di non confondere il razionalismo di Cartesio con quello di Spinosa. Cartesio principia da un fatto, quale è l'esistenza del proprio pensiere, appoggiata su la testimonianza della coscienza. Spinosa al contrario principia da alcune nozioni, o definizioni. Se il primo filosofo appoggia, in seguito, la filosofia su di nozioni, che egli trova *a priori* in sè stesso, l'esistenza di queste nozioni è da lui stabilita su la testimonianza irrefragabile della coscienza. Cartesio partendo dal finito s'inalza all' infinito: Spinosa parte sul bel principio dall' infinito, e su questa nozione edifica il suo panteismo.

La filosofia Cartesiana fu adottata da' primi ingegni. Le idee chiare, che sono in noi, dice l'illustre Fènèlon, sono il principio di qualunque certezza. Tutta la chiarezza del raziocinio: *io penso, dunque sono*, poggia su la conoscenza, che ho del nulla, e su quella che ho del pensiere. Io conosco chiaramente che il nulla non può nulla, non fa nulla, non riceve nulla, e non è giammai che nulla. Da un altro lato io conosco chiaramente, che pensare e operare, è fare, è aver qualche cosa; conosco dunque chiaramente, che il pensiere attuale non può giammai convenire al nulla. L' idea chiara del pensiere è quella che mi scovre l'incompatibilità che vi è fra il nulla ed il pensiere. il quale è un modo di essere. Io concludo dunque tre cose, dice l'autore citato,

su l'idea chiara che ho della mia esistenza per mezzo del mio pensiere: la prima è, che niun uomo di buona fede può dubitare contro una idea interamente chiara; la seconda, che quando ancora le nostre idee fossero ingannatrici, elleno, tutte le volte che avrebbero questa chiarezza, ci trascinerebbero invincibilmente in errore: la terza, che non abbiamo alcuna cosa in noi, che ci ponga in diritto di dubitare della certezza delle nostre idee chiare. Tutta l'estensione della nostra ragione consiste a consultare come una regola superiore ed immutabile le nostre idee.

Tutti questi raziocinj suppongono, che basta avere un' idea chiara nello spirito, per essere autorizzato a supporre l'esistenza dell'oggetto pensato; e che basta poter pensare una cosa senza di un' altra, per essere ugualmente autorizzato a supporre, che l'una cosa non sia l'altra, e che sia esistente indipendentemente dall' altra. L'intendimento umano è costituito qual regola della realtà.

La prima cosa, dicono i Cartesiani, che concepiamo dell' anima è il pensiere. Il pensiere è dunque l'essenza dell' anima. La prima cosa che concepiamo del corpo è l'estensione; l'estensione è dunque l'essenza del corpo. Noi non abbiamo un' idea chiara degli odori, de' suoni, de' sapori, de' colori, del caldo e del freddo, allora che riguardiamo queste cose come qualità dell' estensione, e così riguardandole noi non sapremmo dire che cosa sono: ma abbiamo un' idea chiara delle stesse cose allora che le riguardiamo come modificazioni dell' anima. Queste qualità non sono dunque, così riguardate, esistenti nei corpi.

Noi abbiamo un' idea chiara del moto come modo dell' estensione; il moto è dunque esistente nella materia. Ma noi possiamo concepir l' estensione in riposo; il moto non è dunque essenziale alla materia. Ecco come, in conseguenza de' loro principj su la conoscenza, ragionano i Cartesiani.

LETTERA II.

Della Filosofia di Locke.

La nascita del Cartesianismo, e quella del Lockianismo sono, Amico pregiatissimo, due grandi epoche nella storia della Filosofia. Esse si succedono rapidamente; e la seconda è generata dalla prima. Nel 1694 comparve il saggio su l' intendimento umano dell' illustre Locke. Questo celebre filosofo intraprese di rovesciare il Cartesianismo, e di rifare il proprio intendimento. Egli impugnò con molti argomenti la dottrina Cartesiana delle idee innate, esistenti nell' anima *a priori*, indipendentemente dalle sensazioni. Egli partì dall' ignoranza assoluta, o come si dice dalla tavola nuda. Egli s' impegnò di provare, che tutte le nostre idee semplici vengono dalla sensazione, e dalla riflessione, cioè dai sensi esterni, e dal senso interno. L' esperienza è pel filosofo inglese l' unica sorgente da cui l' uomo attinge gli elementi del suo sapore. Ella è esteriore, o interiore; e perciò non vi sono che due specie d'idee, quelle che vengono dall' esperienza esteriere, cioè dalle sensazioni, e quelle che vengono dall' e-

sperienza interna, cioè dalla coscienza. Gli oggetti delle prime son tutte le cose materiali: quelli delle seconde sono le facoltà interiori dell' anima, percepire, pensare, dubitare, ec. Le idee semplici costituiscono la materia intera del sapere umano; perchè tutte le idee composte, possono ridursi alle idee semplici. Lo spirito non ritrova in sè stesso alcuna idea semplice, nè ha egli il potere di produrne alcuna. Egli riceve tutte le idee semplici tali quali gli sono offerte, ed egli non può cambiarle. Le idee semplici dipendono o dalle percezioni di un solo senso. o dalle percezioni riunite di molti sensi. Così le idee della luce e de' colori vengono dalle sole sensazioni visuali: quelle degli odori dalle sensazioni dell' odorato, e quelle de' sapori dalle sensazioni del gusto. Lo stesso si dee dire de' suoni. Al contrario le idee della estensione, e della figura vengono ugualmente dalle senzazioni visuali, e da quelle del tatto.

Ma come prova egli il filosofo, di cui esponiamo la dottrina, che non vi sono idee innate, e che tutte le idee semplici vengono dalla sensazione, e dalla riflessione? Se vi fossero idee innate. egli dice, tutti gli uomini dovrebbero averne la coscienza. È assurdo il sostenere, che lo spirito abbia originariamente idee che non percepisce, e non conosce affatto. Egli non può mica contenere in sè un principio, una proposizione, che non abbia mai riconosciuto. o di cui non abbia avuto affatto coscienza. Se dunque vi fossero de' principj innati; questi dovrebbero essere generalmente riconosciuti; o sentiti nel proprio intendimento. Ora questo fatto, cioè la coscienza di que-

sti principj, non si trova affatto ne' bambini, negl' idioti, nei selvaggi. Chi mai potrà dire, che questo principio del sapere umano; *ciò che è è, o è impossibile che la stessa cosa sia e non sia nello stesso tempo*, sia percepito da' bambini, e dagl' ignoranti? Se si dice, che gli uomini tutti acquistano la conoscenza di un tal principio, tosto che pervengono all' età di ragione, una tale risposta non ha alcun valore; in primo luogo, se gli uomini acquistano la conoscenza del principio di cui si parla, segue che un tal principio non è mica innato, ma acquistato. Inoltre è falso, che tutti gli uomini pervenuti all' età di ragione conoscano il principio di contradizione: gl' ignoranti ed i selvaggi passano la loro vita senza conoscerlo. Finalmente quanti segni dell' uso della ragione ci danno i bambini, prima di giugnere all' epoca, in cui abbiano la più leggiera tintura del principio della contradizione? E come sarebbe possibile, che la natura avesse impresso originariamente nell' anima una cosa che è la causa, e la regola dell' intendimento, e che nulladimeno richiederebbe l' impiego di questo stesso intendimento per essere scoverta? La dottrina delle idee innate, e de' principj *a priori*, conclude il filosofo inglese, è dunque un' ipotesi immaginaria che l' esperienza smentisce.

Esaminando tutte le idee le più intellettuali, dice Locke, è facile di conoscere, che esse debbono la loro origine alla sensazione, ed alla coscienza. L' idea dello spazio, o dell' estensione deriva dalle sensazioni della vista, e da quelle del tatto. L' esperienza c' insegna, che vediamo cogli occhi un' estensione colorata, e tocchiamo

colle mani un'estensione solida. L'idea dello spazio ci viene dunque dalle sensazioni. Rientrando in noi stessi, sperimentiamo una serie non interrotta di modificazioni, che si succedono l'una all'altra. Da ciò ha origine l'idea della durata, e del tempo. Così queste due idee principali della metafisica, lo spazio, ed il tempo, derivano dall' esperienza; la prima dall' esperienza esterna, la seconda dall esperienza interna.

Come fra tutte le nostre idee non ve ne ha alcuna, che ci sia suggerita per più vie, se non quella dell'*unità;* così non ve ne ha alcuna che sia più semplice di questa. Non vi è alcuna apparenza di varietà o di composizione in questa idea; ed ella si trova unita a ciascun oggetto che colpisce i nostri sensi, a ciascuna idea che si presenta al nostro intendimento, ed a ciascun pensiere del nostro spirito. Per tal ragione non ve ne ha alcuna, che ci sia più familiare, e che sia la più universale; poichè il numero si applica agli uomini, agli angioli, alle azioni, ai pensieri, in un vocabolo, a tutto ciò che è esistente, e può essere immaginato. Ripetendo questa idea dell' unità nel nostro spirito, ed aggiungendo queste ripetizioni insieme, noi ci formiamo le idee complesse dei numeri.

Considerando per lo mezzo de' sensi la costante vicissitudine delle cose, non possiamo impedirci di osservare, che molte cose particolari, sieno qualità o sostanze, cominciano ad essere, e che esse ricevono la loro esistenza dalla giusta applicazione, od operazione di qualche altro essere. Per mezzo di questa osservazione avviene che acquistiamo le idee di *causa* e di *effetto.*

Noi intendiamo col nome di *causa*, ciò che produce qualche idea semplice, o complessa, e col nome di *effetto* intendiamo ciò che è prodotto. Così dopo d'aver veduto, che nella cera la fluidità, la quale è un'idea semplice, che prima non era esistente, vi è prodotta costantemente per l'applicazione di un certo grado di calore, noi diciamo, che il calore è causa della fluidità, e che la fluidità è effetto del calore. Similmente osservando, che la sostanza del legno, la quale è una certa collezione d'idee semplici, è ridotta per mezzo del fuoco in un'altra sostanza, che si nomina cenere, altra idea complessa differente da quella del legno, non consideriamo il fuoco rispetto alla cenere, come causa, e la cenere rispetto al fuoco come effetto.

Allora che considerando una cosa come esistente in un certo tempo, ed in un luogo determinato, la compariamo con sè stessa esistente in un altro tempo, ci formamio le idee d'*identità* e di *diversità*. L'identità consiste in ciò, che le idee, alle quali si attribuisce, non sono in nulla differenti, da ciò che erano nel momento in cui consideriamo la loro prima esistenza, ed a cui compariamo la loro esistenza presente. Perchè non trovando giammai, e non potendo ancora concepire, esser possibile, che due cose della stessa spezie sieno esistenti nello stesso tempo, nello stesso luogo, abbiamo diritto di concludere, che tutto ciò che è esistente in qualche parte in un certo tempo, esclude ogni altra cosa della stessa spezie, ed è in questa parte esistente esso solo. Allora dunque che domandiamo, *se una cosa sia la stessa, o non sia la stessa*, ciò si ri-

ferisce sempre ad una cosa, che in un tal tempo era esistente in un tal luogo, e che in un istante era certamente la stessa con sè stessa, e non con un' altra. Donde segue, che una cosa non può avere due cominciamenti di esistenza, nè due possono aver un solo cominciamento: essendo impossibile, che due cose della stessa spezie sieno nello stesso istante in un solo e medesimo luogo, o che una sola e medesima cosa sia esistente in differenti luoghi. Per conseguenza, ciò che ha uno stesso cominciamento, riguardo al tempo ed al luogo, è la stessacosa; e ciò che a questi dueriguardi ha un cominciamento differente da quella, non è la stessa cosa, ma ne è attualmente differente.

Chi vorrà sapere di quale spezie sia l' idea a cui diamo il nome d'*infinità*, non può meglio pervenire a questa conoscenza, che considerando a quale cosa lo spirito attribuisce immediatamente l' infinità, e come egli si forma questa idea. Mi sembra, che il *finito* e l' *infinito* sieno riguardati come modi della quantità, e che non sieno attribuiti originariamente, se non che alle cose, che hanno parti, e che sono capaci del più e del meno, per l' addizione o per la sottrazione della menoma parte. Tali sono le idee dello spazio, della durata, del numero. In verità Dio è *inconcepibilmente infinito*: intanto allora che applichiamo nel nostro intendimento, di cui le vedute sono sì deboli e sì limitate, la nostra idea dell' infinito a questo primo essere, lo facciamo principalmente per rapporto alla sua durata, ed alla sua immensità, e più figuratamente, a mio avviso, per riguardo alla sua potenza, alla sua sapienza, alla sua bontà, ed agli altri

suoi attributi, che sono effettivamente inesauribili, ed incomprensibili. Perchè quando nominiamo questi attributi *infiniti*, non abbiamo altra idea di questa infinità, se non quella che mena lo spirito a qualche riflessione sul numero o sull'estensione degli atti o degli oggetti della potenza, della sapienza, e della bontà di Dio; atti o oggetti. che non possono giammai esser supposti in sì gran numero che questi attributi non sieno molto al di là.

Ma come ci formiamo noi le idee del finito, e dello infinito? Porzioni limitate di estensione colpendo i nostri sensi. ci danno l'idea del finito, ed i periodi ordinarj del tempo, come le ore, i giorni, e gli anni, ci danno ancora la stessa idea. Chiunque ha l'idea di qualche lunghezza determinata vede, che può ripetere questa idea incessantemente, senza giammai giugnere al fine delle addizioni. Da ciò ha origine l'idea di un spazio infinito. Similmente ci formiamo l'idea di una durata infinita, o dell' *eternità*, considerando il potere che abbiamo di ripetere incessantemente, e senza fine, l'idea di una lunghezza particolare di durata. Locke da ciò conclude, che l'idea di una cosa infinita, e di uno spazio infinito, non è se non che negativa, e che non bisogna confondere la idea di un spazio infinito con quella dell' infinità dello spazio. Questa seconda consiste nell' idea di una progressione senza fine. Ma il supporre, che si abbia attualmente nello spirito l'idea di uno spazio infinito, si è supporre che lo spirito lo abbia già percorso, il che ripugna all'idea dell' *infinità*, che suppone di non potersi giammai percorrere interamente.

Le idee delle spazio, del tempo, dell'unità, del numero, dell'identità, della diversità, del finito, dell'infinito, derivano dunque, secondo Locke, dalla sensazione e dalla riflessione. Ma gli si domanda, quale è l'origine dell'idea della sostanza? Ecco la sua risposta: Io confesso, egli dice, che vi è un'idea, che sarebbe generalmente utile agli uomini di avere, perchè è questa il soggetto generale de' loro discorsi, in cui eglino fanno entrar questa idea, come se la conoscessero effettivamente; io voglio parlare dell'idea della *sostanza, che non abbiamo, nè possiamo avere per via di sensazione, o di riflessione.* Se la natura si prendesse la cura di darci alcune idee, avremmo motivo di sperare, che sarebbero quelle, che non possiamo acquistare coll'uso delle nostre facoltà. Ma noi vediamo al contrario, che, per la ragione che questa idea non ci viene per le stesse vie delle altre idee, non la conosciamo affatto di una maniera distinta; di modo che il vocabolo *sostanza* non importa altra cosa a nostro riguardo, se non che un certo soggetto indeterminato, che non conosciamo affatto, cioè qualche cosa di cui non abbiamo alcuna idea particolare distinta e positiva, ma che riguardiamo come il sostegno delle idee, che conosciamo.

L'origine della scienza è dunque, secondo il filosofo inglese, nell'esperienza. Ma dove riposa la realtà e la certezza della scienza medesima?

Egli è evidente, dice Locke, che lo spirito non conosce le cose immediatamente, ma solamente per mezzo delle idee che egli ne ha. La nostra conoscenza perciò non è reale, se non a propor-

zione della conformità tra le nostre idee e la realtà delle cose. Ma qual sarà qui il nostro *Criterion*? Come lo spirito, il quale non percepisce, se non che le proprie idee, conoscerà egli che queste idee son conformi alle cose stesse? Lo spirito non può creare le idee semplici: queste non sono perciò finzioni della nostra propria immaginazione, ma produzioni naturali, e regolari di cose esistenti fuori di noi e che operano realmente su di noi. Così le idee semplici hanno la realtà, perchè rappresentano le cose sotto le apparenze che le cose son capaci di produrre in noi. L'idea di *bianchezza*, e di *amarezza* come è nello spirito, essendo esattamente conforme alla potenza, che vi è in un corpo di producci una tale idea ha la conformità reale, che essa può, e dee avere colle cose, che sono esistenti fuori di noi. E questa conformità, che trovasi fra le nostre idee semplici e l'esistenza delle cose, basta per darci una conoscenza reale.

Fa d'uopo distinguere le qualità primitive dei corpi dalle qualità secondarie. Le prime appartengono realmente a' corpi, e ne sono inseparabili: tali sono l'estensione, la figura, la solidità, e la mobilità. Le altre non possono essere considerate oggettivamente come qualità reali, ma come certe potenze, che hanno i corpi, di produrre nel nostro spirito certe idee semplici, per mezzo delle qualità primitive: tali sono i colori, gli odori, i suoni, i sapori. Le qualità secondarie si dividono in immediate e mediate. Così il latte ha la qualità secondaria immediata della bianchezza, il sole ha la qualità secondaria mediata di render bianca la tela, perchè esso ha la

potenza di produrre un tal cambiamento nelle qualità primitive della tela, che queste acquistino la potenza di produrre nel nostro spirito l'idea semplice della bianchezza. Questa distinzione era stata fatta da' Cartesiani.

Tutte le nostre idee complesse, dice Locke, eccettuate quelle delle sostanze, essendo de'modelli, che lo spirito ha formato egli stesso e che non ha destinato ad esser copie di checchesia, nè ad essere rapportate alla esistenza di alcuna cosa, non possono mancare di avere tutta la conformità necessaria ad una conoscenza reale. Ciò che non è destinato a rappresentare altra cosa, se non che sè stesso, non può essere capace di una falsa rappresentazione. Il matematico, dopo d'aver acquistato l'idea dello spazio, e dell'unità, può coll'attività del suo spirito formarsi le idee complesse di qualsivoglia figura, e di qualsivoglia numero prescindendo della esistenza di queste figure, e di questi numeri nella natura.

Egli può, in conseguenza, acquistare alcune conoscenze, le quali sono reali per lo spirito, ipotetiche per la natura. È egli vero dell' idea del triangolo, che i suoi tre angoli sono uguali a due retti? La stessa cosa è ancora vera di un triangolo, se esso è esistente, ed in qualunque luogo, che si trova esistente; ma che il triangolo sia esistente, ciò non entra affatto nella conoscenza geometrica.

Vi ha una specie d'idee complesse, che rapportandosi ad originali, che hanno esistenza fuori di noi, possono esserne differenti; e così la nostra conoscenza riguardo a queste idee può

mancare di essere reale. Tali sono le nostre idee delle sostanze, che consistendo in una collezione d'idee semplici, che si suppongono dedotte dalle opere della natura, possono essere differenti da questi archetipi, racchiudendo più o meno idee, o altre idee di quelle, che si trovano unite nelle cose stesse.

Le idee semplici sono dunque reali, perchè vengono dagli oggetti reali. Le idee complesse delle sostanze sono reali, quando l'unione delle idee semplici, che costituiscono le complesse, è un dato dell'esperienza. *La realtà della scienza umana è dunque poggiata su la esperienza.* Per mezzo dell'esperienza interna conosciamo la propria esistenza; per mezzo dell'esperienza esterna, conosciamo l'esistenza de'corpi; e partendo da questi dati sperimentali, conosciamo per dimostrazione l'esistenza di Dio.

Ma è importante, Amico, che io vi parli più a lungo della dottrina di Locke, relativamente alla conoscenza che noi abbiamo delle cose esistenti. Noi abbiamo, dice questo filosofo, una conoscenza della nostra esistenza per *intuizione*, dell'esistenza di Dio per *dimostrazione*, e delle altre cose per *sensazione*.

Riguardo alla nostra esistenza, noi la percepiamo con tanta evidenza e certezza, che la cosa non ha bisogno di alcuna prova. La nostra esistenza, o sia l'esistenza del nostro *me*, del nostro essere, è dunque, secondo Locke, una verità primitiva; il nostro *Io* è percepito intuitivamente. *Io penso*, (così Locke) *Io ragiono, Io sento del piacere e del dolore:* alcuna di queste cose può ella essermi più evidente della mia propria esi-

stenza? Se io dubito di ogni altra cosa, questo dubbio stesso mi convince della mia propria esistenza, e non mi permette di dubitarne: perchè se conosco che *Io sento del dolore*, è evidente che ho una percezione così certa della mia propria esistenza, come dell'esistenza del dolore che io sento; o se conosco, che *io dubito*, io ho una percezione così certa dell'esistenza della cosa che dubita, come di questo pensiere, che io chiamo *dubbio*. L'esperienza è dunque quella, che ci convince, *che noi abbiamo una conoscenza intuitiva della nostra esistenza;* ed una infallibile percezione interiore, che noi siamo qualche cosa.

Fin qui il filosofo inglese riceve semplicemente il principio cartesiano, di cui vi ho parlato, nell'antecedente lettera, *Io penso, dunque Io sono.*

Qui il filosofo inglese si separa subito dal filosofo francese, *Io sono* è incontrastabile, è una verità intuitiva; ma *chi son io?*

Chi son io? così Cartesio interroga sè stesso nella seconda meditazione, ed egli risponde immantinente a sè stesso, in questo modo: *Io sono un essere pensante, cioè un essere che dubita, che conosce, che afferma, che nega, che vuole, che non vuole.*

Nell'idea di un essere pensante, disse lo stesso Cartesio, io non trovo l'estensione; l'essere pensante è dunque inesteso ed immateriale. Locke ammise il principio di questo argomento cartesiano; ma negò l'illazione. Io non trovo, egli disse, nell'idea dell'essere pensante l'estensione, la materia dunque non è essenzialmente

pensante, io ne convengo; ma da cio non segue, che Dio non abbia potuto accordare alla materia la facoltà di pensare; noi perciò ignoriamo, se ciò che pensa in noi sia materiale, o sia un puro spirito.

Riguardo all'esistenza di Dio, Locke, avendo negato l'idee innate, non poteva dedurla, come fece Cartesio, dall'idea innata dell'essere infinitamente perfetto. Ma sebbene, egli dice, non ci abbia Dio data alcuna idea di sè stesso che sia nata con noi, nondimeno può dirsi, che avendo egli dato al nostro spirito le facoltà di cui è adorno, ed essendo noi perciò forniti di sensibilità, d'intelligenza, e di ragione, non ci possono mancare, allora che riflettiamo su di noi stessi, le prove manifeste della sua esistenza.

La serie delle proposizioni che costituiscono la dimostrazione Lockiana dell'esistenza di Dio è la seguente.

1. L'uomo conosce, che egli è esistente.

2. Egli conosce eziandio che il niente non può produrre alcuna cosa.

Da ciò segue: 3. Che qualche essere è stato esistente sin dall'eternità.

4. Questo essere eterno, che è stato il principio di tutti gli esseri, è Onnipotente,

5. L'uomo essendo un esser intelligente, l'essere eterno, da cui l'uomo ha ricevuto la sua esistenza, ha dovuto essere ancora sapientissimo.

6. Un essere eterno, onnipotente, sapientissimo, è dunque esistente. Ad un tal essere noi diamo il nome di Dio. Dio è dunque esistente.

Locke passa poi a provare la spiritualità di Dio; ecco la serie delle sue proposizioni.

1. Ciascuna parte o elemento della materia non può essere l' Ente eterno pensante, poichè in tal caso non vi sarebbe un essere unico, eterno, infinito e pensante, ma un numero finito di esseri eterni finiti, pensanti, che sarebbero indipendenti gli uni dagli altri, le cui forze sarebbero limitate, ed i pensieri distinti, e che non potrebbero, in conseguenza, giammai produrre quest' ordine, questa armonia e questa bellezza, che si osserva nella natura.

2. Se poi si nega, che ciascun elemento della materia sia pensante, si fa nascere il pensiere da elementi non pensanti; il che è assurdo.

Risguardo all' esistenza de' corpi oltre della sicurezza, dice Locke, che i nostri sensi stessi ci danno, che essi, riguardo all' esistenza delle cose esterne, non c' ingannano per mezzo dell'impressioni attuali che ricevono, noi siamo confermati in questa sicurezza per altre ragioni, che concorrono a stabilirla.

La prima si è, che noi non possiamo avere sensazioni o idee sensibili, se non che per mezzo de' sensi: così i ciechi nati non hanno idee de' colori, nè i sordi de' suoni; e se chiudiamo gli occhi non possiamo vedere gli oggetti visibili. La seconda è, che i fantasmi si distinguono chiaramente dalle sensazioni: avvi una gran differenza, dice egli, fra le idee che in me s' introducono per forza e quelle che sono conservate nella mia memoria, su le quali ho il potere di disporne, e di lasciarle secondo mi aggrada. Bisogna, in conseguenza, che vi sia qualche causa esteriore, di cui io non possa superare l'efficacia, che produce queste idee nel mio spirito, sia che io le

voglia, sia che non le voglia. La terza ragione si è, perchè il piacere ed il dolore, che vanno uniti ad un' attuale sensazione, non accompagnano il ritorno di queste idee, allora che gli oggetti sono assenti. La quarta si è, che i nostri sensi rendono l'uno all' altro testimonianza delle cose esterne. Così la testimonianza del tatto conferma quella della vista.

Locke sembra intanto di avere inteso, che queste sue ragioni, a favore dell' esistenza de'corpi non sono affatto decisive; in quanto egli scrive così: « La certezza delle cose in natura, essendo « una volta fondata su la testimonianza de' no- « stri sensi, essa non solo è tanto perfetta quan- « to la nostra natura lo permette, ma è eziandio « tale quale la nostra condizione lo richiede. « Poichè non essendo le nostre facoltà propor- « zionate all' intera estensione degli esseri nè ad « alcuna cognizione delle cose *chiara, perfetta,* « *assoluta, ed esente da ogni dubbio, e da ogni* « *incertezza;* ma alla conservazione delle nostre « persone, in cui esse si trovano tali quali deb- « bono essere per l' uso di questa vita: sotto que- « sto rapporto esse ci servono assai bene, dando- « ci soltanto a conoscere in modo certo le cose « convenienti o contrarie alla nostra natura (1).

Riguardo alla certezza delle nostre conoscenze, fa d' uopo osservare, che Locke ammette la distinzione fra le verità sperimentali, e le verità metafisiche *a priori*. Tutte le idee semplici derivano, secondo il filosofo inglese, dall' esperienza, ma non tutte le conoscenze derivano dalla stessa.

(1) Lib. IV. Cap. XI. §. 8.

Vi sono conoscenze, che son poggiate su la percezione de' rapporti delle nostre idee astratte, tali sono tutte le verità matematiche. Queste conoscenze sono di un' universalità assoluta, e necessaria: *Due più tre è lo stesso di cinque: Il triangolo ha tre angoli.* Ma tutte le proposizioni universali circa le sostanze non godono di questa universalità assoluta: esse non si estendono al di là dell' esperienza. Ecco le proprie parole di Locke nel capitolo terzo, libro quarto.

« Allora che le idee, di cui percepiamo la « convenienza o la ripugnanza, sono astratte, la « nostra conoscenza è universale. Perchè ciò che « è conosciuto di questa specie d'idee generali, « sarà sempre vero di ciascuna cosa particolare, « in cui questa essenza, cioè quest' idea astratta, « dee trovarsi racchiusa, e ciò che è una volta « conosciuto di queste idee, sarà continuamente, « ed eternamente vero. *Le conoscenze generali « non dobbiamo dunque cercarle, e trovarle se « non che solamente nel nostro spirito, e la sola « considerazione delle nostre proprie idee è quel « la che ce le somministra.*

« Fintanto che non abbiamo sensi abbastanza « penetranti per farci vedere le piccole parti- « celle de' corpi, e per darci idee delle loro qua- « lità meccaniche, dobbiamo risolverci ad igno- « rare le loro proprietà e la maniera con cui « esse operano; e non possiamo esser sicuri di « alcun' altra cosa riguardo ad essi, se non che « di ciò che un piccol numero di esperienze può « insegnarci. Ma se queste esperienze riusciran- « no un' altra volta, è una cosa di cui non pos- « siamo in alcun modo esser certi. E ciò c' im-

« pedisce di avere una conoscenza certa delle
« verità universali riguardo a' corpi naturali;
« perchè su questo articolo la nostra ragione ci
« conduce quasi al di là de' fatti particolari.

Concludiamo secondo Locke: *l'origine e la realtà del sapere umano, considerato negli elementi semplici, che lo compongono, è nell' esperienza; considerato nella combinazione di questi elementi, che si trova nelle idee complesse delle sostanze, è ancora nell' esperienza. La certezza delle conoscenze riguardo alle sostanze materiali non si estende al di là dell' esperienza. La certezza su i rapporti delle nostre idee astratte è di un' universalità assoluta e poggia a priori nell' intelletto.*

Riguardo alla distinzione delle verità sperimentali dalle verità *a priori*, io vi prego di leggere il primo tomo del mio saggio filosofico su la critica della conoscenza, o il secondo capitolo dei miei elementi della logica pura.

La chiarezza con cui Locke espose la sua dottrina, e la diligenza con cui cercò i principj delle nostre conoscenze, fecero sì, che questa dottrina fosse con rapidità abbracciata quasi generalmente. Si può dire, scrive d' Alembert, che Locke creò la metafisica, presso a poco come Newton aveva creato la fisica. Per conoscere l' anima nostra, le sue idee, le sue modificazioni, egli non istudiò punto i libri, perchè l' avrebbero istruito male: si contentò di discendere profondamente in sè stesso, e dopo di essersi, per così dire, contemplato per lungo tempo, non fece nel suo trattato su l' intendimento umano, se non che presentare agli uomini lo specchio, nel

quale egli si era veduto. In una parola, conclude l'autore del discorso su l'Enciclopedia, egli ridusse la metafisica a ciò che dee essere effettivamente, alla fisica sperimentale dell'anima.

Ma il citato d'Alembert, il quale ci presenta il saggio del filosofo inglese su l'intelletto, come un trattato completo di metafisica, ci propone, ne' suoi elementi di filosofia, un problema, la soluzione del quale fece prendere alla filosofia una direzione alquanto diversa di quella che aveva nel libro di Locke; ed a tirare alcune illazioni, che Locke avrebbe forse disapprovato. Questa diversa direzione, che prese la filosofia di Locke nel tempo di Condillac, non è stata ben osservata nel suo principio, e ne' suoi risultamenti. Secondo Locke le idee semplici, che compongono le idee complesse de' diversi corpi particolari, derivano da' sensi, o per dir meglio non sono altro, se non che diverse nostre sensazioni. Ma le sensazioni sono modificazioni interne dello spirito. Ora si domanda: *Come le modificazioni, che sono nel nostro spirito, ci appariscono al di fuori?* L'esame dell'operazione dello spirito, dice d'Alembert, che consiste a passare dalle nostre sensazioni agli oggetti esterni è evidentemente il primo passo, che dee fare la metafisica. Locke non si occupò della soluzione di questo problema: egli suppose come un fatto primitivo l'esteriorità delle sensazioni, e non cercò di spiegare questo fatto. Gli odori, i suoni, i sapori, i colori, il caldo, il freddo, sono nello spirito; intanto ci sembrano ne' corpi; come si produce questa apparenza? Locke, replico, non intraprese di spiegarla.

Inoltre, le idee complesse de' corni non sono altra cosa, se non che certe collezioni di nostre sensazioni. Perchè queste idee abbiano esistenza, si richiede 1. che l'anima riferisca al di fuori le proprie sensazioni; 2. che essa combini insieme queste sensazioni. I sensi ci provvedono di diverse sensazioni: ma queste vengono all'anima distinte l'una dall'altra così, se colla mano prendo un globo di neve, io provo insieme tre sensazioni distinte, cioè quella di freddo, quella di resistenza, e quella di peso. Tutte e tre queste sensazioni sono nel mio spirito divise l'una dall'altra; e ciascuna è dalle altre indipendente. Ora per formarsi l'idea complessa di questo globo di neve, si ricercano due condizioni, 1. che le tre sensazioni di freddo, di resistenza, di peso, le quali sono interne all'anima, ci appariscano al di fuori; 2. che sieno riunite insieme nell'idea complessa del globo di neve. Locke non si occupò della soluzione di questi due problemi, i quali uniti non ne fanno che uno, cioè: *come le nostre sensazioni producono le idee complesse dei corpi?* Egli suppose come un fatto primitivo, e come un dato dell'esperienza, tanto l'esteriorità, che la unione delle nostre sensazioni nelle diverse collezioni, che costituiscono le idee complesse de' corpi particolari. Egli non risalì al di là di questo fatto. I suoi seguaci hanno proposto questo problema, e dalla soluzione di esso si può far cominciare l'epoca dell'*Ideologia.* Nella lettera seguente vi spiegherò il modo, come Condillac ha risoluto il problema proposto. Gradite intanto ec.

LETTERA III.

Sul modo come Condillac ha risoluto il nuovo problema della Filosofia.

Io vi ho promesso, Amico pregiatissimo, di esporvi in questa lettera la soluzione, che Condillac ci ha dato del nuovo problema della filosofia, ed io adempio volentieri la promessa fattavi. Oh! qual piacere io provo nel comunicarvi i miei pensieri! Esso è la più dolce ricompensa de' miei travagli. Ma entriamo in materia.

La prima opera che Condillac compose, fu il *Saggio sulla origine delle umane cognizioni*, pubblicato nel 1746. In questa opera non aveva egli ancora pensato alla soluzione del nuovo problema, di cui vi ho parlato nell' antecedente lettera. Egli si era limitato ad adottare su l' origine delle idee la dottrina di Locke. Le sensazioni, così egli scriveva, e le operazioni dell' anima, sono i materiali di tutte le nostre cognizioni: materiali, che la riflessione mette in opera, cercando, a forza di combinare, i rapporti che racchiudono. La più leggiera attenzione dee farci conoscere, che quando percepiamo la luce, i colori, la solidità, queste sensazioni ed altre simili sono più che sufficienti per darci tutte le idee, che abbiamo confusamente de' corpi. Ed infatti ve ne ha alcuna, che non sia racchiusa in queste prime percezioni? Non vi si trovano forse le idee di estensione, di figura, di luogo, di moto, di riposo, e tutte quelle, che dipendono da queste

ultime? Si rigetti dunque l'ipotesi delle idee *innate;* e si supponga, che Dio non ci dia, per esempio, se non che le percezioni di luce, e di colore: queste percezioni non rappresenteranno a' nostri occhi estensione. linee e figure?

Condillac non si era dunque ancora occupato della soluzione del nuovo problema: *come le sensazioni producano esse le idee complesse de' diversi corpi?* Il trattato delle sensazioni, pubblicato nel 1754, è la prima opera in cui l'illustre filosofo se ne occupa. Egli cerca in primo luogo: come l'anima, la quale non ha se non che sensazioni interne, possa arrivare a percepire *un fuor di sè*, il che vale quanto dire come l'anima possa gettare al di fuori le sensazioni che sono interne modificazioni di lei. In secondo luogo come l'anima esegua la sintesi delle sensazioni in un'idea complessa di un corpo particolare quale che siasi.

Per ottenere una tal conoscenza Condillac immaginò una statua, priva di tutti i sensi, a cui le si accorda ad arbitrio quel senso, che piace al filosofo. Limitata questa statua al solo senso dell' odorato, il filosofo francese pensò, che essa non potesse conoscere alcun oggetto esterno.

Se avvicinate al naso della statua una rosa, ella avrà la sensazione dell' odore della rosa: ella si crederà questo odore stesso, e non percepirà alcun oggetto esterno, ed esteso. Le sensazioni degli odori, concluse Condillac, si limitano dunque a dare all' anima il solo sentimento di sè stessa, senza nulla manifestarle del modo dei corpi.

Allora che l' orecchio della statua sarà colpito

da un corpo sonoro, per mezzo del suono, la statua diverrà la stessa sensazione, che ella proverà. Così noi la trasformeremo in un rumore, in un suono, in una sinfonia: perchè ella non sospetta, che altra cosa fuori di lei sia esistente. L'udito non le dà l'idea di alcun oggetto situato ad una certa distanza. La vicinità o lontananza dei corpi sonori non produce relativamente a lei, se non che un suono più forte, o più debole: ella sente solamente più o meno la sua esistenza.

Se i sensi dell'odorato e dell'udito, separati l'uno dall'altro, non danno alla nostra statua l'idea di alcuna cosa esterna, questi sensi non gliela daranno dopo la loro unione. Ella non sospetterà di avere due organi differenti. Anzi se al primo momento della sua esistenza, ella ode dei suoni, e sente degli odori, non saprà mica distinguere in essa due maniere di essere. I suoni e gli odori si confonderanno, come se non fossero se non che una modificazione semplice.

La bocca della statua è a' sapori ciò che il naso è agli odori, e l'orecchio a' suoni. I sapori sono modificazioni interne, ed incapaci di menarla al di fuori Molti sapori uniti le sembreranno come un solo, ed ella non li distinguerà.

Se l'odorato e l'udito non danno alcun'idea degli oggetti esterni, perchè, limitandosi a modificar l'anima, non le mostrano nulla al di fuori, si dee giudicar lo stesso della vista. L'estremità del raggio che colpisce la retina produce una sensazione; ma questa sensazione non si rapporta da sè stessa all'altra estremità del raggio: ella resta nell'occhio, e non si estende punto al di là: l'occhio è allora nello stesso caso che una

mano, la quale nel primo momento del toccare, toccherebbe l'estremità di un bastone. È evidente, che questa mano non conoscerebbe altro, se non che l'estremità da lei toccata. Le sensazioni della luce, e de'colori sono dunque semplici modificazioni interne, le quali si limitano a dare all'anima il solo sentimento di sè stessa, e non giungono a rivelare alcuna cosa esterna.

Rimangono a considerarsi le sole sensazioni del tatto. Alcune di esse, come per esempio quelle del caldo e del freddo, si riguardarono dal filosofo stesso, anche come insufficienti a menarci al di fuori. La sensazione di solidità, o di resistenza, richiamò l'attenzione di Condillac.

Le nostre sensazioni, così ragiona il filosofo citato, non sono altra cosa, se non che nostre maniere di essere. Come dunque possiam veder degli oggetti fuori di noi? In effetto egli sembra che non dovremmo vedere altra cosa, se non che l'anima nostra differentemente modificata. Io non conosco alcun filosofo, che abbia risoluto questo problema, ed il signor d'Alembert è il primo, che l'ha proposto. Colle senzazioni dell'odorato, dell'udito, del gusto, e della vista, l'uomo si crede odore, suono, sapore, colore, e non prende alcuna conoscenza degli oggetti esterni. Facciamo l'analisi delle sensazioni del tatto. Consideriamo un uomo che comincia ad essere esistente. Fintanto che egli resta immobile, non proverà, se non che le sensazioni, che l'aria d'intorno può dargli. Egli proverà il caldo o il freddo; egli avrà piacere, o dolore. Ma tutte queste cose non sono altro, se non che modificazioni, le quali rimangono concentrate nell'anima

sua. Egli non apprenderà se vi sia un'aria, che lo circonda, nè se egli abbia un corpo.

L'azione reciproca delle parti del proprio corpo produce un sentimento, che può chiamarsi il sentimento fondamentale del tatto. Questo sentimento è insufficiente a rivelarci un'esistenza esterna. Esso si limita a dare all'anima il sentimento del proprio essere. Se io scuoto la statua alla testa ed ai piedi, queste impressioni modificano il sentimento fondamentale, e non producono insieme con esso altra cosa, se non che un sentimento semplice, insufficiente ancora a menar la statua al di fuori di sè. Per caso la statua stende la sua mano, e prende, per esempio, un globo di neve, allora avviene un nuovo fenomeno. La statua provando un sentimento di resistenza sente tosto un fuor di sè. Questo sentimento ha di sua natura due relazioni, una all' anima che modifica, l'altra a qualche cosa fuori dell'anima. Non si può provare resistenza senza sentire qualche cosa che resiste. Se la statua scorre il globo di neve colla mano, prova una continuità di resistenza, che le somministra l'idea dell'estensione. Essa circoscrive in questa estensione la sensazione di freddo, ed acquista così l'idea di un corpo particolare, cioè di un'estensione determinata, solida, e fredda. Il sentimento di solidità dunque, che il tatto attivo somministra all'anima, è, secondo Condillac, il ponte, che fa, che ella passi al di fuori di sè. Questo stesso sentimento le fa distinguere il proprio corpo da un corpo esterno. Se la statua colla sua mano calda tocca l'altra sua mano fredda, essa prova una doppia sensazione di solidità:

sente qualche cosa calda, che resiste a qualche cosa fredda, e qualche cosa fredda. che resiste a qualche cosa calda; ma nel toccare il globo di neve, essa non prova che una sola sensazione, essa non sente nel globo di neve, che è l'oggetto toccato, come sente in tutte e due le mani, tanto in quella che tocca, quanto in quella che è toccata. Questa duplicità di sensazione fa sì che l'anima riguardi come esterno il globo della neve, e come proprio il corpo delle due mani.

Abbiamo veduto come Condillac esaminando le diverse sensazioni di cui lo spirito è affetto, ha finalmente creduto di ritrovare il ponte, che fa passar l'anima al di fuori di sè, nel sentimento di solidità, che il tatto attivo le somministra. Dobbiamo ora vedere, come egli risolve il secondo punto del problema proposto; cioè come lo spirito riunisce in un'idea complessa le diverse sensazioni che la costituiscono.

Dopo che il sentimento di solidità ha scoverto all'anima *un di fuori*, le altre sensazioni non cessano di essere interne; è necessario adunque di esaminare, come esse ancora divengano esterne. Se la statua prende un fiore, e l'avvicina al suo naso, dopo che il sentimento di solidità le ha già scoverto l'esistenza esterna del fiore, l'odore non lascia di apparire ancora interno all'anima; bisogna dunque spiegare come l'anima lo getta nel fiore. Similmente quando il sentimento di solidità le ha scoverto il globo di neve, la sensazione della bianchezza, che questo globo desta, dee ancora continuare ad apparirle una modificazione interna; bisogna dunque spiegare

come in progresso l'anima getta nel globo di neve la sensazione della bianchezza. Se i colori non sono altra cosa, che modificazioni semplici dell'anima: se essi non sono esistenti, se non che in noi, fa d'uopo spiegare come li gettiamo fuori di noi, e gli stendiamo su l'estensione de' corpi, in maniera che la idea di estensione si unisca talmente colla sensazione del colore, che ne divenga inseparabile.

Per ispiegar questo fatto stupendo, il filosofo francese ricorre al gran principio della causalità. Se posto A si pone B, e tolto A si toglie B, noi giudichiamo, che A è causa di B. La statua prende un fiore, l'avvicina al suo naso, la sensazione dell'odore nasce: allontana questo fiore, la sensazione dell'odore diminuisce: getta via in una distanza notabile il fiore medesimo, la sensazione dell'odore cessa interamente; la statua giudica, che il fiore è la causa di questa sensazione, il che vale quanto dire, giudica, che la sensazione le viene dal fiore. Nello stesso modo la statua giugne a conoscere che le sensazioni de' suoni le vengono da' corpi sonori. Al primo momento, che l'occhio si apre alla luce, l'anima è modificata: queste modificazioni sono in lei, e non sono nè estese, nè figurate. Noi tocchiamo un corpo colorato, e copriamo colla mano la superficie di questo corpo, la sensazione del colore svanisce: ritiriamo la mano, e la stessa sensazione rinasce; ci allontianamo dal corpo colorato, e la sensazione diminuisce; noi giudichiamo che la sensazione del colore ci viene dal corpo colorato.

Fin qui non abbiamo ancora il fenomeno del-

l'esteriorità delle sensazioni, delle quali parliamo. I giudizj ci scuvrono solamente la causa di queste sensazioni, ma non si vede, che abbiano la forza di farcele apparire al di fuori. Il filosofo citato continua così: i giudizj di cui parliamo ripetendosi costantemente divengono abituali, e perciò molto rapidi: lo spirito non osserva più alcuna successione fra le sensazioni ed i giudizj che le seguono; i giudizj si uniscono colle sensazioni medesime, le alterano, ed imprimono loro quell' esteriorità, che di loro natura non hanno. Lo spirito non si limita più a giudicare, che gli odori, i suoni, i colori gli vengono dal di fuori: egli li sente al di fuori. Così si opera, secondo Condillac, il fenomeno di cui parliamo.

Ma le nostre sensazioni non solamente si riferiscono a' corpi, che le producono, ma eziandio agli organi sensorj su de' quali i corpi operano. Un tal fenomeno si spiega ugualmente per mezzo de' giudizj, i quali si fanno in seguito delle osservazioni. Si osserva per cagion di esempio, che la sensazione dell'odore ha una dipendenza costante dalla vicinità, o lontananza del corpo odorifero dal naso; e perciò si giudica, che essa dipende, non solamente dal corpo odorifero, ma eziandio dal naso; ed in forza di questi giudizj divenuti abituali e rapidi, l'anima sente gli odori nel naso, e tutte le sensazioni negli organi sensorj, atti a darle all'anima.

Se portiamo la mano su i nostri occhi, la sensazione di colore s'indebolisce, o svanisce interamente; se ritiriamo la mano, la sensazione rinasce. Così l'anima giudica, la sensazione dipendere dall'occhio, ed indi in forza di questi

giudizj divenuti rapidi, la rapporta a questo organo. Ma rapportarla a questo organo, dice Condillac, è stenderla su tutta la superficie esteriore, che la mano sente. Ecco come la modificazione semplice del colore diviene estesa. Similmente l'anima l'estende su la superficie colorata. Difatto, se colla mano si cuopre una parte di questa superficie, la sensazione s'indebolisce, ma non cessa, come cessa, se si cuopre interamente colla mano la superficie colorata. Così i giudizj abituali, su la causa delle sensazioni de' colori, danno a queste sensazioni l'esteriorità e l'estensione, che di loro natura non hanno.

Malebranche, prima di Condillac, aveva derivato l'esteriorità delle nostre sensazioni dai giudizj: ma egli aveva riguardato questi giudizj come naturali ed involontarj. Fa d'uopo, dice Malebranche, distinguere quattro cose in ciascuna sensazione. La prima è l'azione del corpo esterno su i nostri organi sensorj, la seconda è la passione dell'organo sensorio, la terza è la passione dell'anima, cioè la sensazione, la quarta è il giudizio col quale l'anima conosce, essere esistente nell'organo e nel corpo esterno la sensazione. Ora un tal giudizio naturale, dice il filosofo citato, non è che una sensazione: ma da codesta sensazione o giudizio naturale ne segue quasi sempre un altro giudizio libero che l'anima fa per abitudine, e che non può quasi più omettere. Quando vediamo un cubo, è certo che tutti i lati che vediamo non rappresentano alcun' immagine di una eguale grandezza nel fondo de' nostri occhi, poichè l'immagine di ciascuno de' lati, che si dipinge su la retina, è mol-

to simigliante ad un cubo dipinto in prospetto; e per conseguenza la sensazione, che ne abbiamo, ci dovrebbe rappresentare le superficie di un cubo ineguali, poichè esse sono ineguali in un cubo in prospetto: frattanto noi le vediamo eguali, nè c' inganniamo. Ora si potrebbe dire, segue Malebranche, che ciò succede per una spezie di raziocinio, che noi facciamo naturalmente; lo che dipende dal sapere, che le superficie di un cubo, le quali sono le più lontane, e si vedono obliquamente, non debbono formare nel fondo de' nostri occhi delle immagini tanto grandi, quanto quelle che sono più vicine. Ma siccome i sensi non giudicano giammai, e propriamente parlando non fanno che sentire, così è certo, che un tal raziocinio naturale non è altro che una sensazione composta, la quale per conseguenza può talvolta esser falsa. Io la chiamo composta perchè dipende da due o più impressioni, che succedono contemporaneamente ne' nostri occhi. Allora che per esempio io vedo un uomo, che cammina, è certo che a misura, che egli a me si avvicina, l' immagine, o l' impressione che si dipinge della sua grandezza nel fondo de' miei occhi aumenta sempre più e finalmente si raddoppia, qualora, essendo prima lontano dieci passi, ora lo è solamente cinque; ma siccome l' impressione della distanza diminuisce nella stessa proporzione, che l' altra si aumenta, io lo vedo sempre della medesima grandezza. Così la sensazione, che ho di questo uomo, dipende continuamente da due differenti impressioni, senza comprendere il cambiamento della situazione degli occhi, e simili altri.

Pertanto ciò che in noi altro non è, che sensazione, potendo essere considerato, rapporto all'autore della natura, che lo eccita in noi, come una spezie di giudizio, io parlo, conclude Malebranche, delle sensazioni, come di giudizj naturali.

Da ciò che vi ho detto, vedete Amico, che l'esteriorità delle nostre sensazioni essendo un fatto, i filosofi hanno cercato di conoscerne la ragione. Malebranche e Condillac convengono, che la esteriorità delle sensazioni è un prodotto del giudizio: ma il primo la vuole come un prodotto della natura, il secondo come un prodotto dell'abito. Condillac ne eccettua nondimeno la sensazione di resistenza; questa, egli dice, ha in sè stessa l'esteriorità. Locke, come vi ho detto, ammise come un fatto primitivo l'esteriorità delle sensazioni, e la loro unione nelle diverse idee complesse de'corpi. Condillac cercò di spiegare questo fatto.

Da questa spiegazione segue, che il libro della natura si compone dalla sintesi delle sensazioni. La sensazione di resistenza, e l'assioma della causalità, sono i principj, che determinano la sintesi dell'intelletto, il quale co'caratteri delle sensazioni compone il gran libro della natura sensibile.

Locke ammise nello spirito molte facoltà elementari, cioè la percezione, la contemplazione, la memoria, la facoltà di distinguere le idee, quella di compararle, quella di comporle, e la facoltà di astrarre, la volontà inoltre, ed il desiderio. Un tal sistema su le facoltà dello spirito parve a Condillac molto composto: questi si pro-

pose, di spiegar tutto per mezzo di un solo principio. Egli concentrò tutte le facoltà intellettuali nella sola sensazione. L'attenzione, la comparazione, il giudizio, la riflessione, la volontà, il desiderio, non sono, secondo lui, se non che la sensazione stessa, che si trasforma differentemente. Quindi egli non ammise la dottrina di Locke, che le nostre idee derivano da due sorgenti, la sensazione, e la riflessione. Egli ne ammise una sola, cioè la sensazione. Se una moltitudine di sensazioni, dice Condillac, hanno lo stesso grado di vivacità, l'uomo non è ancora, che un animale che sente. Ma se non lasciamo sussistere altro, che una sola sensazione, o pure senza togliere interamente le altre, diminuiamo la loro forza; tosto lo spirito è occupato della sensazione, che conserva tutta la sua vivacità, e questa sensazione diviene attenzione, senza che sia necessario di supporre altra cosa di più nello spirito. Il sentimento prende il nome di *sensazione*, allora che l'impressione si fa attualmente su i sensi, ed esso prende il nome di *memoria*, allora che l'impressione non si fa attualmente, ma vi è stata fatta. La memoria non è dunque se non che la sensazione trasformata. Noi siamo perciò capaci di due attenzioni; l'una si esercita per mezzo della memoria, e l'altra per mezzo de' sensi. Tosto che vi ha doppia attenzione, vi ha comparazione; perchè essere attento a due idee, o compararle, è la stessa cosa. Ora non si possono comparare, senza percepire fra di esse qualche differenza, o qualche similitudine: percepire simili rapporti è *giudicare*. Le azioni di comparare, e di giudicare non sono dunque che l'attenzione

stessa: così la sensazione diviene successivamente attenzione, memoria, comparazione, giudizio. Noi siam obbligati di condurre la nostra attenzione da un oggetto su l'altro, considerando separatamente le loro qualità. Dopo di aver, per esempio, giudicato del loro colore, noi giudichiamo della loro figura, per indi giudicare della loro grandezza. L' attenzione così condotta è come una luce che riflette un corpo su l'altro, e la quale li rischiara tutti e due. Si chiama perciò *riflessione*. La sensazione, dopo di essere stata attenzione, memoria, comparazione, giudizio, diviene dunque ancora la riflessione stessa.

Che cosa facciamo noi, allora che desideriamo? Noi giudichiamo, che il godimento di un bene ci è necessario. Subito la nostra riflessione se ne occupa unicamente. Se esso è presente, fissiamo gli occhi su dello stesso, stendiamo le braccia per prenderlo. Se esso è assente, l' immaginazione lo rappresenta, e pinge vivamente il piacere di goderne. Il desiderio non è dunque se non che l' azione delle stesse facoltà, che si attribuiscono all' intendimento, il quale. essendo determinato verso di un oggetto, dall' inquietudine prodotta dalla privazione di questo, vi determina ancora l' azione delle facoltà del corpo. Ora dal desiderio nascono le passioni. l' amore, l' odio, la speranza, il timore, la volontà: tutto ciò non è dunque altro. se non che la sensazione trasformata. Tutte le facoltà dello spirito, conclude Condillac, si riducono alla sensazione: egli non bisogna ammettere con Locke due sorgenti delle nostre idee, la sensazione, e la riflessione. Non ve ne ha che una sola, e questa è la sensazione.

Un'altra cosa notabile nella dottrina di Condillac, è la maniera ingegnosa, con cui egli deduce da un solo senso le idee principali della metafisica Egli deduce queste idee considerando la statua limitata al solo senso dell'odorato. Ascoltiamo. Come un odore è presente all'odorato per l'impressione di un corpo odorifero su l'organo, un altro odore è presente alla memoria, perchè l'impressione di un altro corpo odorifero sussiste nel cervello, ove l'organo l'ha trasmessa. Passando in questo modo per due maniere di essere, lo statua sente, che ella non è più ciò che è stata: la conoscenza di questo cambiamento le fa rapportare la prima maniera di essere ad un momento differente da quello, in cui prova la seconda: e ciò le fa percepire la differenza fra esser esistente in un modo, e ricordarsi di essere stata in un altro.

Poichè la statua distingue gli stati pei quali passa, ella ha l'idea del numero: ha ancora quella dell'unità tutte le volte che prova una sensazione o che se ne sovviene: ed ha l'idea di due, di tre, tutte le volte che la memoria le rammenta due o tre maniere di essere differenti: perchè allora conosce sè stessa come essendo un odore, o come essendo statua due o tre odori successivamente. L'odorato per sè stesso non potrebbe darle se non che l'idea dell'unità, ed ella non può aver le idee de' numeri, che dalla memoria. Ma la memoria ha un limite, e la statua non può determinare il numero delle sue idee, allora che la successione sarà stata alquanto considerabile.

Supponiamo, per esempio, che la memoria

non le rappresenti distintamente, se non che tre maniere di essere. Al di là di questo numero la statua vedrà una moltitudine, che sarà per lei ciò che è la nozione pretesa dell'*infinito* per noi. Ella percepirà dunque l' infinito in questa moltitudine come se l'infinito vi fosse effettivamente.

L'abito in cui la statua è di giudicare, che ciò, che le è avvenuto può avvenire ancora, racchiude l'idea del *possibile.* Ella se la forma considerando che può cessare di essere l' odore, che ella è attualmente, e ritornare ad essere l'odore che è stata.

Dal discernimento che si fa in lei degli odori nasce un'idea di *successione;* perchè non può sentire, che cessa di essere ciò che era, senza rappresentarsi in questo cambiamento una durata di due istanti. Come nella supposizione che abbiam fatto, la statua non si rammenta distintamente, se non che di tre odori, ella non distinguerà, se non che tre istanti nella sua durata. Se si suppone che la memoria possa rappresentarle distintamente sino a quattro, cinque, sei maniere di essere, la statua distinguerà in conseguenza, quattro, cinque, sei istanti nella sua durata. Ciascuno può fare su questo punto le ipotesi, che giudicherà a proposito. Al di là del numero degl' istanti rappresentato dalla memoria, la statua non vedrà se non che una successione indefinita.

Il passaggio di un odore ad un altro non dà alla nostra statua, se non che l'idea del passato: per averne una del futuro, bisogna che abbia avuto molte volte la stessa serie di sensazioni, e che abbia acquistato l'abito di giudicare, che

dopo una modificazione un'altra dee seguire. Gli odori, che hanno preceduto quello che essa pruova attualmente, e quelli che sono stati soliti di seguirlo, denoteranno gl'istanti, che ella percepisce confusamente nel passato e nel futuro; e la statua si rappresenterà così una durata indefinita che ha preceduto l'istante presente, ed una durata indefinita, che dee seguirlo.

Percependo questa durata come indefinita, la statua non può distinguervi nè cominciamento, nè fine: ella non può eziandio sospettare nè l'uno, nè l'altro. Una tal durata è dunque percepita da lei come un'eternità assoluta, e la statua si sente come se sempre fosse stata esistente, e come non dovesse giammai cessar di essere. Ciò che ci fa conoscere, che abbiam cominciato, e che finiremo, non è mica la riflessione su la successione delle nostre idee; ma è l'attenzione, che diamo agli esseri della nostra spezie, i quali noi vediamo nascere, e perire. Un uomo, che non conoscesse, se non che la propria esistenza, non avrebbe alcun'idea della morte.

Le idee dell'unità, del numero, del finito, dell'infinito, del possibile, del tempo e dell'eternità, possono dunque nascere dalle sole sensazioni degli odori. *L'origine del sapere umano è dunque*, secondo Condillac, *nelle sole sensazioni: anzi tutte le conoscenze umane non sono altra cosa che sensazioni*. È questo il risultamento generale del trattato di cui facciamo l'analisi.

Ma qual'è mai, secondo lo stesso filosofo, la realtà e la certezza di tutte queste conoscenze? Ascoltiamo di nuovo Condillac.

Io non vedo che me, e non godo che di me, perchè non vedo se non che le mie maniere di essere; e se i miei giudizj abituali mi danno tanta inclinazione a credere, che vi sieno fuori di me delle qualità sensibili, essi non me lo dimostrano in alcun modo. Io potrei dunque esser tale quale io sono, avere gli stessi bisogni, gli stessi desiderj, le stesse passioni, quando ancora gli oggetti, che cerco, o che fuggo, non avessero alcuna di queste qualità. In effetto senza il tatto, io avrei sempre riguardato gli odori, i sapori, i colori ed i suoni in me; io non avrei giammai giudicato, che vi fossero dei corpi odoriferi, sonori, colorati, saporosi. Ma col sentimento del tatto, io non percepisco altra cosa, se non che le mie modificazioni. Il tatto non è dunque più credibile degli altri sensi; potrebbe, in conseguenza, avvenire, che la estensione non fosse esistente.

I corpi non sono per noi, secondo Condillac, se non che una collezione di sensazioni, che il sentimento di solidità ci obbliga di riferire al di fuori. Essi sono un prodotto della sintesi dello spirito, il quale obbligato dal sentimento di solidità, e dal principio della causalità, getta le sue sensazioni al di fuori, e le riunisce in certe collezioni.

Ma che cosa è l'*Io*, secondo lo stesso filosofo? L'*Io* è la collezione delle sensazioni, che noi proviamo, e di quelle, che la memoria ci riproduce. Ma questo *Io*, conclude Condillac, che prende colore sotto i miei occhi, solidità sotto le mie mani, si conosce egli meglio, col riguardare oggi come sue tutte le parti di questo corpo

delle quali si prende cura, e nelle quali crede di esser esistente? Io so, che queste parti mi appartengono, senza poter comprenderlo: io mi vedo, io mi tocco, in un vocabolo, io mi sento; ma non so ciò che sono; e se ho creduto di essere suono, sapore, colore, odore, attualmente io non so più ciò che debba credermi.

Io debbo prevenirvi, che non fo in queste lettere altro, se non che farvi l'analisi de' sistemi principali dei filosofi, relativamente a' principj delle conoscenze umane, senza fare su di questi sistemi alcuna osservazione mia propria circa la loro verità, o falsità.

Riguardo alla dottrina di Condillac su la certezza, e su la realtà delle nostre conoscenze debbo soggiungervi, che questo illustre filosofo pubblicò dopo il trattato delle sensazioni il corso degli studj nel 1755. Egli distingue in questo le verità metafisiche *a priori*, dalle verità sperimentali. Per le prime, egli dice, noi abbiamo l'evidenza di ragione, per le seconde l'evidenza di sentimento, e quella di fatto. Colla combinazione di queste diverse verità, egli prova la spiritualità dell'anima, l'esistenza di Dio, e quella dei corpi. Ecco come egli ragiona riguardo all'ultima. Voi osservate, che provate differenti impressioni, che non producete voi stesso. Ora ogni effetto suppone una causa. Vi è dunque qualche cosa, che opera su di voi. Si chiamano *corpi* tutte le cose, alle quali noi attribuiamo questa azione. Io chiamo *fatto* tutte le cose, che noi percepiamo ne' corpi. Sia che queste cose sieno esistenti ne' corpi tali quali ci sembrano, sia che non vi abbia nulla di simile ne' corpi, e

che non percepiamo, se non che apparenze prodotte da proprietà, che non conosciamo, è un fatto che i corpi son estesi, ed è un altro fatto, che essi son colorati, sebbene noi non sappiamo perchè ci appariscano estesi e colorati.

Condillac dunque non ammette la distinzione di Locke fra le qualità primitive, e le qualità secondarie de' corpi; e secondo la sua dottrina l'estensione potrebbe non essere altra cosa, se non che un fenomeno. Ma vi ho parlato abbastanza della dottrina di Condillac; ed è tempo che io dia termine a questa lettera. Vi soggiungo in una serie di proposizioni il quadro delle differenze fra la dottrina del filosofo inglese e quella del filosofo francese.

LOCKE

1. *L'esteriorità delle nostre sensazioni, e la loro unione nelle diverse collezioni, che costituiscono le idee complesse de' corpi, è un fatto primitivo della nostra natura intellettuale.*

CONDILLAC

1. *L'esteriorità delle nostre sensazioni, eccettuata quella di resistenza, è un prodotto dell'abito, cioè di giudizj abituali; e la unione delle sensazioni nostre nelle diverse collezioni, che costituiscono le idee complesse de'corpi, non è un prodotto della natura, ma dell' abito di questi giudizj.*

LOCKE

2. *Tutte le nostre idee semplici derivano da due sorgenti, cioè dalla sensazione, e dalla riflessione.*

CONDILLAC

2. *Non vi sono due sorgenti delle nostre idee, ma una sola, cioè la sensazione.*

LOCKE

3. *Lo spirito è dotato di un certo numero di facoltà elementari.*

CONDILLAC

3. *Lo spirito non è dotato, se non che di una sola facoltà, ed è la sensibilità.*

LOCKE

4. *Le qualità primitive, cioè la estensione, la figura, il moto ec. sono reali ne' corpi.*

CONDILLAC

4. *Le qualità primitive de'corpi non sappiamo se sieno apparenti o reali.*

LETTERA IV.

Punto di veduta, a cui la critica fatta da Leibnizio dell'opera di Locke, ridusse la quistione su i principj delle nostre conoscenze.

Il piacere che voi, Amico pregiatissimo, provate nel leggere le mie lettere, mi sprona maggiormente a continuarvele: esso anima la mia penna, ed accelera la serie de' miei pensieri: io avrei voluto, per contentar subito il vostro ardente desiderio di conoscere la filosofia trascendentale di Kant, incominciarne l'esposizione in questa lettera, legando questa filosofia coll'ideologia di Condillac, della quale vi ho ragionato nella lettera antecedente; ma per meglio spiegarvi la genesi della filosofia kantiana, ed il più prossimo legame di questa collo stato antecedente della scienza filosofica in Europa, mi è necessario di parlarvi in questa lettera dello stato della filosofia in Germania: e perciò di farvi conoscere la filosofia di Leibnizio.

Questo grande uomo fece nell'Alemagna ciò che Cartesio aveva fatto in Francia: vi stabilì una nuova filosofia. Egli conobbe l'opera di Locke su l'intendimento umano, ed osservò l'entusiasmo con cui la dottrina del filosofo inglese veniva accolta. Ma la dottrina lockiana era in contradizione con quella di Leibnizio su la natura dell'anima: questi fece perciò alcune osservazioni su l'opera di Locke, che da questo ultimo furono non curate. Il filosofo di Lipsia intraprese poi un'opera particolare su la dot-

trina di Locke: questa opera porta il titolo di *nuovi saggi su l'intendimento umano*, in forma di dialogo. Ma l'opera non fu pubblicata, se non dopo la morte di Leibnizio accaduta a' 14 novembre 1716.

Il principio, da cui Locke era partito, per combattere le idee innate, è, come vi ho detto nella mia prima lettera: *Non vi è alcuna cosa nell' intendimento, che non sia nella coscienza.* Egli paragonò l'anima, prima di ricever le sensazioni, ad una tavola nuda, e riguardò queste come un effetto dell'impressione del corpo su l'anima. Siffatti principj erano tutti e due in contradizione colla dottrina del filosofo di Lipsia su l'unione dell'anima e del corpo. Questi pensava 1. che la sensazione nasca dalla forza interiore dell'anima, 2. che vi siano molte percezioni nell'anima, di cui questa non ha la coscienza. Ma fa d'uopo risalire all'origine della dottrina leibniziana.

L'esistenza della sensazione nel nostro spirito essendo un effetto, i filosofi ne cercarono la causa efficiente. La dottrina comune adottata da Locke è, che la sensazione sia un effetto dell'impressioni del corpo su lo spirito; ma i cartesiani non trovarono questa dottrina sodisfacente; eglino pensarono che il corpo non poteva operare su l'anima, e produrvi in conseguenza la sensazione, nè l'anima poteva operare sul corpo, e produrvi i moti che chiamiamo volontarj. Malebranche giudicò, che Dio, all'occasione de' moti del corpo, produceva le sensazioni nell'anima, ed all'occasione dei voleri dell'anima produceva i moti volontarj nel corpo. È questo

il famoso *sistema delle cause occasionali.* Leibnizio esaminandolo lo trovò niente filosofico, perchè in un tal sistema gli effetti naturali si spiegano per mezzo di un continuo miracolo. Il filosofo alemanno partì da principj più generali; ed io per presentarvi la serie dei suoi pensieri, lo fo parlare a questo modo. Se vi sono de'composti, vi sono de' semplici. Il composto è un numero, ed il numero è impossibile senza l'unità. Ogni corpo non può dunque essere, se non che una collezione di vere unità. A ciascuna di queste unità io do il nome di *monade.* Il corpo è dunque un aggregato di monadi, cioè di sostanze semplici. Una sostanza semplice non può nulla ricevere dal di fuori. Che cosa riceverebbe ella mai? un accidente? Ma gli accidenti sono inseparabili dalla loro sostanza. Che cosa riceverebbe dunque una monade dal di fuori? una sostanza. Ma una sostanza non può penetrare un'altra sostanza. Le monadi non hanno dunque finestre, e non possono ricevere cosa alcuna dal di fuori. L'anima è una sostanza semplice, cioè una monade; ella non può dunque ricever nulla dal di fuori; la sensazione non può perciò esser l'effetto dell'impressione del corpo su l'anima; fa d'uopo che la sensazione sia riguardata come un cambiamento, che l'anima produce in sè stessa per mezzo di una forza a lei intrinseca.

Ma che cosa è mai la sensazione? Con questa l'anima rappresenta a sè il corpo; ma questo è un composto, e l'anima è semplice; *la sensazione è dunque la rappresentazione del compoposto nel semplice.* Le sensazioni, essendo azioni

dell'anima, debbono avere la loro ragion sufficiente in lei; vi è dunque nell'anima qualche cosa che è la ragion sufficiente delle sensazioni. A ciò che è la ragion sufficiente delle sensazioni io do il nome di *forza rappresentativa*, perchè da questa forza nascono le rappresentazioni del composto nel semplice. Questa forza rappresentativa costituisce l'essenza e la natura dell'anima.

Ma perchè l'anima prova in questo momento la sensazione A, piuttosto che la sensazione B? Ciò non può spiegarsi colla sola esistenza della forza rappresentativa nell'anima; poichè da questa forza segue solamente, che l'anima debba avere delle sensazioni; ma non segue mica, che debba avere questa sensazione piuttosto che un'altra. Le sensazioni, cioè le rappresentazioni dell'anima, hanno dunque la ragion sufficiente della loro esistenza particolare nelle rappresentazioni antecedenti; ed ogni stato dell'anima ha la sua ragion sufficiente nello stato, che immediatamente lo precede, ed è la ragion sufficiente dello stato che lo segue: *Il presente è dunque gravido del futuro.*

Partendo dallo stato attuale dell'anima, fa d'uopo giungere allo stato primitivo di questa monade; perchè una serie infinita di stati, in cui ciascuno abbia la ragion sufficiente nello stato che immediatamente lo precede, senza uno stato primo, è impossibile. Nello stato primitivo dell'anima vi è dunque la rappresentazione del composto nel semplice, e la forza rappresentativa. Iddio, in conseguenza, creò l'anima coll'idea del corpo, e con una forza rappresentativa, da cui nasce una serie di rappresentazioni,

ciascuna delle quali ha la sua ragione sufficiente nella rappresentazione precedente; e con ciò Dio ha stabilito, e determinato tutta la serie degli stati di ciascun'anima. Il paragone dunque della tavola nuda in cui tutto viene dal di fuori, è assurdo riguardo all' anima. Questa ha un' idea originaria, e tutto le nasce dal proprio fondo.

L'anima ha dunque nel primo istante della sua creazione la rappresentazione del corpo; ma il corpo è una moltitudine di monadi; l'anima ha dunque la rappresentazione dello stato di ciascuna delle monadi, dalle quali risulta il corpo. Ma che cosa è mai lo stato di ciascuna monade; e come noi possiamo formarcene l'idea? La monade è una sostanza semplice: e che altro mai può da noi concepirsi in una sostanza semplice, se non che rappresentazioni? Lo stato di ciascuna monade consiste dunque in una rappresentazione del composto nel semplice; e perciò fa d' uopo ammettere in ciascuna monade una forza rappresentativa. La rappresentazione, che costituisce lo stato primitivo di una monade, dee esser diversa da quelle, che costituiscono lo stato primitivo delle altre; poichè altrimenti non vi sarebbe varietà nelle monadi.

Premesse queste dottrine, è facile di determinare la natura, e l'estensione della rappresentazione originaria, da cui comincia la serie delle rappresentazioni delle monadi. Ritorniamo all'anima nostra.

Questa nel primo istante della creazione dee avere la rappresentazione del corpo; e perciò dello stato di ciascuna delle monadi, che compongono il corpo. Sieno queste monadi, B, C,

D, E. L'anima dee dunque rappresentarsi lo stato di B, C, D, E. Ma lo stato di queste monadi è una rappresentazione; l'anima dee dunque rappresentarsi le rappresentazioni delle monadi, B, C, D, E. Ora la rappresentazione della monade B dee essere la rappresentazione di un composto: questa monade B si rappresenterà, per cagion di esempio, lo stato delle monadi F, G, H, I. L'anima dunque, la quale ha la rappresentazione immediata della monade B, dee avere ancora la rappresentazione mediata delle monadi F, G, H, I. Lo stesso dee dirsi riguardo alle monadi C, D, E. Un tale raziocinio potendo applicarsi ancora alle rappresentazioni che le monadi F, G, H, I, e tutte le altre monadi hanno in sè; da ciò segue, che la rappresentazione originaria dell'anima non può limitarsi, e che ella dee stendersi a tutte le monadi, delle quali è composto l'universo. L'anima è dunque creata coll'idea dell'universo intero, e con una forza, la quale tende incessantemente a cambiare questa idea originaria. Lo stesso dee dirsi di ciascuna monade. Io chiamo questa idea originaria dell'universo lo *schema* della monade. E questo *schema* fa la specificazione, e la varietà delle sostanze semplici: poichè questa idea originaria dell'universo è diversa in ciascuna monade. Come la stessa città osservata da differenti luoghi non sembra la stessa, e si moltiplica, per dir così, coi differenti punti di veduta, egli avviene ancora, che per cagione della moltitudine infinita delle sostanze semplici, vi sieno in qualche maniera altrettanti universi, i quali non sono per tanto che rappresentazioni diverse dello

esso universo, secondo i differenti punti di veduta di ciascuna monade.

Da questa dottrina segue, che bisogna ammettere nell' anima percezioni, delle quali ella non ha coscienza. Chi di noi ha la coscienza della percezione di una monade? Le percezioni, di cui abbiamo coscienza, non si estendono al di là de' corpi, cioè dei composti, ed esse non possono giugnere a' semplici cioè alle monadi. Similmente chi può dire di aver la coscienza del numero infinito delle percezioni, che si riferiscono alla moltitudine infinita delle monadi, dalle quali è composto l' universo? Intanto le ragioni *a priori* dimostrano, che queste percezioni debbono aver esistenza nell' anima; queste stesse ragioni dimostrano dunque l'esistenze delle percezioni di cui l' anima non ha coscienza. Quando, per esempio, io ascolto il rumore del mare, ascolto quello di ciascuna onda; poichè se non avessi la percezione di questi piccioli rumori, non potrei percepire il rumore totale. Ma il rumore totale è una percezione chiara, di cui ho la coscienza, ed il rumore di tale o tale onda è una percezione oscura, che si confonde nella totale, e di cui non ne ho punto la coscienza. Se il rumore di un' onda si facesse sentir solo, la percezione non sarebbe più confusa con alcun' altra: ella sarebbe chiara, ed io ne avrei la coscienza. Ma il rumore di questa è esso stesso composto di quello, che fa ciascuna particella di acqua: il rumore di questa onda è dunque ancora una percezione composta da molte altre percezioni, delle quali io non ho coscienza. La percezione totale, che risulta dalla confusione di

molte altre, io la chiamo confusa. Una percezione può dunque esser chiara e confusa nello stesso tempo; ella è chiara per la coscienza, che io ne ho; è confusa, perchè non distinguo le percezioni particolari, di cui essa è il risultamento. Ella diviene distinta a misura, che vi distinguo un più gran numero di percezioni particolari. La percezione di un arbore, per esempio, è distinta, perchè io vi distinguo un tronco, de'rami, delle foglie ec. Ma qualunque decomposizione, che noi facciamo delle nostre percezioni, non giungeremo mai alle percezioni semplici, le quali avessero per oggetto le monadi. La sensazione di un colore, per esempio, non può rappresentare l' oggetto colorato, se non perchè è composta di percezioni oscure, le quali rappresentano i moti e le figure, che sono le cause fisiche di questo colore. Queste ultime percezioni non possono rappresentare questi moti e queste figure se non perchè esse risultano ancora da percezioni oscure, le quali rappresentano le determinazioni, che sono il principio de' moti e delle figure, e così di seguito sino alle prime determinazioni delle monadi.

Quando tutte le percezioni son oscure, non vi è alcuna percezione di cui la monade ha la coscienza. Tale è lo stato dell' anima in un sonno profondo, in cui non vi sono sogni, e tale sembra essere lo stato delle monadi, che compongono i corpi. La morte può procurare agli animali per un tempo uno stato di tal maniera.

Tale era la filosofia di Leibnizio, allora che questo filosofo conobbe quella di Locke. Essa può rilevarsi tutta raccolta in un picciolo scritto

intitolato: *Tesi pel principe Eugenio*, opuscolo che Leibnizio pubblicò nel 1714. Voi vedete, Amico, da tutto ciò che vi ho detto, che il filosofo alemanno non poteva accogliere con approvazione la dottrina del filosofo inglese, e che questo ultimo non doveva fare alcun caso delle osservazioni del primo. I due filosofi erano molto distanti l' uno dall' altro, per potere avvicinarsi. La dottrina delle monadi era la più opposta alla dottrina comune, e perciò Leibnizio non riuscì ad impedire i progressi della dottrina lokiana. I nuovi saggi su l' intendimento umano composti da Leibnizio, e pubblicati dopo la morte di lui, ebbero più felice successo. Essi, indipendentemente dall' ipotesi delle monadi, rimenarono la quistione ad un punto di veduta, da cui partì Kant, il quale cercò di mostrare insufficiente l' analisi delle idee eseguita da Locke. Leibnizio fa vedere in questa opera il difetto di tutti gli argomenti, co' quali Locke combatte l' esistenza delle idee innate nello spirito. Egli cerca poi di provare, che le conoscenze necessarie riposano su nozioni, che non derivano dalle sensazioni; che, in conseguenza, il necessario nella cognizione deriva dal soggetto, non dall' oggetto: principio di cui si servì Kant nella sua filosofia. Ma è utile, che ve ne dica qualche cosa.

Locke, come vi ho detto, per combattere le idee innate, era partito da questo principio: *ciò che è nell' intendimento è presente alla coscienza*. Un tal principio, osserva Leibnizio, è falso. Noi abbiamo molte percezioni nella nostra memoria; le quali non sono presenti alla coscienza. Ora se una conoscenza acquistata può esservi

nascosta dalla memoria, perchè la natura non potrebbe ella ancora avervi nascosto qualche conoscenza originale? Avere una conoscenza senza servirsene non è la stessa cosa, che l'aver solamente la facoltà di acquistarla. Possono dunque esservi delle verità impresse nell' intendimento, per le quali lo spirito non ha solamente la facoltà di conoscerle, ma di trovarle in esso. Qui Leibnizio combatte il principio di Locke, indipendentemente dalla dottrina delle monadi. Io mi son servito, egli dice, del paragone di una pietra di marmo, che ha delle vene, piuttosto che di una pietra di marmo tutta unita, o di tavolette vôte, cioè di ciò che si appella *tabula rasa* presso i filosofi, perchè se l'anima rassomigliasse a queste tavole vôte, le verità sarebbero in noi come la figura di Ercole è in un marmo, quando il marmo è perfettamente indifferente a ricevere questa figura, o quelche altra. Ma se vi fossero delle vene nella pietra, che indicassero la figura di Ercole in preferenza di altre figure, questa pietra sarebbe più determinata, ed Ercole vi sarebbe come innato in qualche maniera; sebbene vi bisognasse del travaglio, per discovrire queste vene, e per nettarle, togliendo ciò che le impedisce di comparire. Egli è così, che le verità ci sono innate, come inclinazioni, disposizioni, abitudini, o virtualità naturali, e non già come azioni, sebbene queste virtualità sieno sempre accompagnate da alcune azioni, sovente insensibili, che vi corrispondono.

Dopo di aver combattuto il principio di Locke, il filosofo alemanno stabilisce l'esistenza delle nozioni innate, cercando l'origine delle verità

necessarie, e distinguendo queste dalle verità sperimentali. È chiaro, egli dice, che le verità necessarie sono innate, e si provano per ciò che è interno, non potendo essere stabilite per mezzo dell' esperienza. come per tal mezzo si stabiliscono le verità di fatto. Perchè se alcuni avvenimenti possono esser preveduti avanti ogni prova che se ne abbia fatta, egli è manifesto, che noi vi contribuiamo qualche cosa dalla nostra parte. I sensi quantunque necessarj per tutte le nostre circostanze attuali, non sono punto sufficienti, per darcele tutte, poichè essi non danno giammai se non che degli esempj, cioè delle verità particolari. Ora tutti gli esempj, che confermano una verità generale in qualunque numero essi sieno, non bastano per istabilire la necessità universale di questa stessa verità, perchè non segue, che tutto ciò che è accaduto, accaderà sempre della stessa maniera. Le verità necessarie debbono dunque aver de' principii indipendenti da' sensi; questi principj o queste nozioni sono le semenze delle verità eterne, sono come fuochi viventi, come tratti luminosi nascosti al di dentro di noi, che l' uso de' sensi, e l'azione degli oggetti esterni fanno comparire, sono come le scintille, che l'urto fa sortire dal fucile. Tutte le conoscenze necessarie derivano dunque, secondo Leibnizio, dal soggetto, anche ne' loro elementi, cioè nelle nozioni, che le compongono. Eccovi, Amico, il punto di veduta, a cui Leibnizio ne' saggi sa l' intendimento umano ridusse la quistione circa i principj delle nostre conoscenze.

Io volevo qui dar termine a questa lettera, ma

ho poi pensato, esser utile il trattenervi ancora su la dottrina del filosofo di Lipsia. Distingue egli due specie di verità: le verità di ragione, che sono le verità necessarie, e le verità di fatto, che sono le verità contingenti. Le verità primitive di ragione, egli dice, son quelle che io appello con nome generale *identiche*, perchè sembra, che non facciano altro se non che ripetere la stessa cosa, senza nulla insegnarci di nuovo. Le verità primitive di fatto sono l' esperienze immediate interne, le quali sono immediate per sentimento. E qui ha luogo la prima verità de' cartesiani, o di S. Agostino: *io penso, dunque io sono*, cioè io sono una cosa che pensa. Non solamente mi è evidente immediatamente, che io penso; ma mi è ancora ugualmente evidente, che ho de' pensieri differenti, e che ora penso ad un cosa, ora penso ad un' altra. Così il principio cartesiano è buono, ma non è il solo della sua spezie.

Le verità primitive di ragione e di fatto hanno ciò di comune, che non si possono provare per qualche cosa più certa. Questa proposizione, *io sono*, è dell' ultima evidenza, e non potrebbe esser provata per alcun' altra, il che vale quanto dire, che ella è una *verità immediata*. Quando si dice, *io penso, dunque sono*, non si prova propriamente l' esistenza per mezzo del pensiere, poichè *pensare* ed *esser pensante* sono la stessa cosa, e dire *io son pensante* è già dire, *io sono*. Intanto voi potete escludere questa proposizione dal numero degli assiomi con qualche ragione, perchè è una proposizione di fatto fondata su di un' esperienza immediata, e non è una proposizione necessaria di cui si vegga la necessità nel-

la convenienza immediate delle idee. Al contrario non vi è che Dio, il quale vegga come questi due termini, l'*io* e l' *esistenza*, sieno legati, cioè perchè *io sono*.

Riguardo alle verità di esperienza esterna, è alquanto difficile, nella dottrina leibniziana, lo stabilirle. Se le sensazioni nascono dalla forza interiore dell'anima, come pensiamo noi scovrire la realtà di *un di fuori?* Queste sensazioni avrebbero esistenza, benchè altra cosa non fosse esistente, se non che l'anima e Dio. Leibnizio doveva dunque, in forza de'suoi principj, rimaner solo nell'universo, che diviene un'illusione nella sua filosofia. Le dottrine della forza rappresentativa dell'anima, e dell'armonia prestabilità, non sono sufficienti per evitare l'*idealismo*. Esse provano solo esser possibile un accordo fra i moti del corpo e le rappresentazioni dell'anima; ma non ne dimostrano punto l'esistenza: esse spiegano l'accordo, supposto che vi sia; ma non ne provano la realtà. Per cagion di esempio: in questo momento il mio spirito vede una carta su di un tavolino: supponendo la realtà della carta sul tavolino, l'esistenza del mio corpo, e l'azione della luce, che dal tavolino, e dalla carta riflettendosi produce un certo moto nei miei occhi; si domanda a Leibinizio: come avviene che il corpo non operando su l' anima, il moto avvenuto nel primo corrisponda alla sensazione avvenuta nell'altra? Ciò avviene, egli risponde, per l'armonia prestabilita fra il corpo e l'anima. Iddio ha preveduto la serie delle sensazioni, o delle rappresentazioni che avrebbero luogo nel mio spirito, e la serie de' moti, che a-

vrebbero luogo nei diversi corpi possibili, ed egli ha unito al mio spirito quel corpo, in cui la serie de' moti corrisponde alla serie delle rappresentazioni e de' voleri dell' anima. Questa ipotesi suppone dunque la realtà dell' accordo; ma non la prova mica. Il mio spirito potrebbe vedere il proprio corpo, e la carta sul tavolino, sebbene queste cose non fossero esistenti; ma supponendo esistente il moto ne' miei occhi prodotto dalla carta e dal tavolino, per mezzo della luce, l' armonia prestabilita spiega come avvenga la corrispondenza, o l' accordo di questo modo colla rappresentazione della carta sul tavolino. rappresentazione che si trova nel mio spirito, indipendentemente dal corpo. Il signor Wolfio, famoso discepolo di Leibnizio, conobbe bene questa difficoltà, e su l' esempio di Cartesio ricorse a Dio. Dio, egli disse, opera per la manifestazione della sua potenza; la creazione de' corpi serve a manifestarla; i corpi son dunque stati creati da Dio, e sono perciò esistenti.

La natura dell' anima consistendo nella forza rappresentativa dell' universo, segue che l' anima dee costantemente rappresentarsi l'universo, e passare da rappresentazione in rappresentazione in modo, che la rappresentazione seguente abbia la ragion sufficiente nella rappresentazione che la precede. Lo stato dell' anima è dunque a questo riguardo lo stesso tanto ne' sogni, che nella veglia; poichè tanto nel primo tempo, che nel secondo. questo stato consiste in una serie di rappresentazioni, che sono l' una la ragion sufficiente dell' altra. Qual mezzo dunque abbiamo noi di distinguere i nostri sogni dalla veglia?

Leibnizio risponde così a questa domanda: io credo che il vero *criterion*, in materia degli oggetti de' sensi, sia il legame de' fenomeni. cioè la connessione di ciò che accade in differenti luoghi, ed in differenti tempi, e nell'esperienza dei differenti uomini. che sono essi stessi gli uni agli altri dei fenomeni molto importanti su questo articolo. Ed il legame dei fenomeni, che sostiene le verità di fatto, a riguardo delle cose sensibili fuor di noi, si verifica per mezzo delle verità di ragione. come le apparenze dell'ottica si rischiarano per mezzo della geometria. Intanto bisogna confessare, che tutta questa certezza non è in supremo grado, perchè non è impossibile, metafisicamente parlando, che vi sia un sogno costante e seguito come la vita di un uomo; ma ciò è una cosa così contraria alla ragione, come potrebbe essere la finzione di un libro che si formerebbe casualmente gettando in confuso i caratteri alfabetici. Del resto è vero ancora, che posto che i fenomeni sieno legati, non importa che si appellino sogni, o no, poichè l'esperienza mostra, che alcuno non s'inganna nelle misure che prende su i fenomeni, allora che queste misure sono prese secondo le verità di ragione.

Leibnizio, come vedete, ricorre al principio della ragione sufficiente, per distinguere il sogno dalla veglia. I fenomeni ne' sogni, dicono i leibniziani, non hanno la ragion sufficiente l'uno nell'altro; io vedo un amico morto, e poi vivo: in men di un quarto di ora io mi vedo in Napoli ed in Londra. Ma i fenomeni della veglia formano un tutto continuato, che il solo sonno interrompe. Io vi avverto di nuovo, amico, che

non fo altro, se non che esporvi i pensamenti de' filosofi, e mostrarvi come questi han formato i loro sistemi di filosofia: quindi non esamino, se essi sciolgano bene le obiezioni, che contro di loro si dirigono. Ma ritorniamo al principio della ragion sufficiente, con cui il filosofo di Lipsia cerca di distinguere il sogno dalla veglia. Tutti i nostri raziocinj, dice Leibnizio, sono poggiati sopra due principj, cioè sul principio di contradizione con cui si dimostrano tutte le verità necessarie, per esempio quelle dell' aritmetica, e della geometria: e sul principio della ragion sufficiente, con cui si rende ragione delle verità contingenti, e per conseguenza dell' esistenza delle cose create. Il principio della ragion sufficiente è: *nulla accade senza una ragion sufficiente*, cioè nulla accade, senza che fosse possibile a colui che conoscesse sufficientemente le cose, di rendere una ragione che bastasse per determinare, perchè ciò che accade, accade piuttosto che non accada, e perchè accada così e non altrimenti. Questo principio posto, la prima quistione, che abbiamo diritto di fare si è: *perchè qualche cosa è esistente?* La risposta alla quistione è, perchè Dio l' ha voluto; ma se ci si domanda di nuovo, perchè Dio l' ha voluto? Leibnizio risponde, perchè Dio ha veduto che l' esistenza del mondo era migliore della non esistenza; ed egli ha voluto questo mondo piuttosto che un altro, perchè fra tutti i mondi possibili che Dio ha conosciuto, il mondo attuale è il migliore.

Ma finalmente, supposta la realtà del mondo dei corpi, queste diverse rappresentazioni del-

l'anima, che hanno luogo nella veglia, sono esse conformi alla realtà delle cose? Le nostre percezioni rappresentano lo stato reale degli oggetti per quella moltitudine infinita di percezioni di cui non abbiamo coscienza. Ma se riguardiamo ciò che nelle percezioni distinguiamo, e di cui abbiamo coscienza, le nostre percezioni non ci rappresentano lo stato reale degli oggetti; esse non ci danno, se non che fenomeni o apparenze.

Per ben intendere questa dottrina, vi fo osservare, che nella scuola leibniziana si chiama *fenomeno* ciò che è l'oggetto di una percezione composta di percezioni confuse insieme.

Inoltre, questa scuola insegna, che quando molte percezioni diverse si confondono in una, l'idea sensibile che ne risulta apparisce diversa da quelle che si confondono. Mescolate insieme due polveri molto fine, e di color differente, ne risulterà un colore, che apparirà all'occhio nudo diverso dal colore, che hanno le particelle delle polveri mescolate insieme. Se poi con un microscopio osserverete la polvere risultante dalla mescolanza, si renderanno visibili i granelli della polvere co' colori, che presentavano prima della mescolanza. Poichè questi granelli ad occhio nudo non si distinguono più l'un dall' altro, ma due o più appariscono a guisa di un solo, le percezioni de' diversi colori si confondono in una, ed il colore composto comparisce totalmente diverso da ciascuno de' due colori. Lo stesso avviene nelle altre sensazioni. Chi non sa, che dalla mescolanza di due odori nasce un odore composto diverso dall'uno, e dall' altro? Chi ignora, che dal mescolamento di due sapori na-

sce un sapore composto, diverso da ciascuno di quelli, che si sono mescolati insieme? Ora le nostre percezioni de' corpi non percepiscono le monadi se non in confuso. Le percezioni de' corpi dunque non ci rappresentano, se non che fenomeni. Questi fenomeni sparirebbero, se le nostre percezioni divenissero perfettamente distinte, cioè *adeguate*. Dio vede perciò il mondo in un modo diverso di quello in cui lo vediamo noi. L'estensione ed il moto sono fenomeni. Il primo nasce dalla moltitudine delle percezioni confuse, che hanno per oggetto le sostanze semplici, il secondo nasce dalla moltitudine delle percezioni confuse de' cambiamenti di queste sostanze semplici.

Riguardo alla realtà delle conoscenze astratte e necessarie, Leibnizio la poggia su l'intelletto divino. Come, egli dice, la proposizione fatta su di un soggetto può avere una verità reale, se questo soggetto non è esistente? Ciò è perchè la verità non è che condizionale, e dice, che in caso che il soggetto sia esistente in un tempo qualunque, si troverà tale. Ma si domanderà ancora in che cosa è fondata questa connessione, poichè vi ha in essa della realtà, che non inganna? La risposta sarà, che ella è nel legame delle idee. Ma si domanderà replicando: ove sarebbero queste idee, se alcuno spirito non fosse esistente? E che diverrebbe allora il fondamento reale di questa certezza delle verità eterne? Ciò ci mena finalmente all'ultimo fondamento delle verità, cioè a quello spirito supremo ed universale, che è necessariamente esistente, e l'intelletto del quale è la ragione delle verità eterne. Queste

verità necessarie contengono la ragione determinante, ed il principio regolativo dell'esistenze stesse, cioè le leggi dell'universo. Nello intelletto divino io trovo l'origine delle idee e delle verità, che sono impresse nelle anime nostre, non già in forma di proposizioni, ma come sorgenti dalle quali l' applicazione, e le occasioni faranno nascere dell'enunciazioni attuali.

Tale è la dottrina del gran Leibnizio su i principj delle nostre conoscenze. Prima di terminar questa lettera debbo avvertirvi, di non confondere la quistione su l'origine delle nostre idee con la quistione su la causa efficiente delle nostre sensazioni. Le due quistioni sono indipendenti l'una dall'altra: colla prima si cerca: *tutte le nostre idee derivano dalle sensazioni?* Colla seconda si cerca *qual'è la causa efficiente delle nostre sensazioni?* Ora qualunque ipotesi si voglia ammettere su la causa efficiente delle nostre sensazioni, ciò è indifferente per la soluzione della prima quistione. Condillac, senza esaminare questa seconda quistione, ammette, che i moti nel corpo non sono la causa efficiente, ma solamente la causa occasionale delle sensazioni nell'anima; ma nello stesso tempo, che segue il cartesianismo in questo punto, insegna, che tutte le nostre idee derivano dalle sensazioni, e che l'ipotesi delle idee innate è una pura illusione. Per sostenere dunque la dottrina di Locke su l'origine delle nostre idee, non è mica necessario, di ammettere l'influenza fisica del corpo su l'anima, come falsamente ha creduto qualche metafisico.

Leibnizio fa derivare le sensazioni dall'inter-

no dell'anima. Questa dottrina non mi sembra che abbia una relazione necessaria coll'ipotesi delle idee innate; ma ammessi tutti i principj Leibniziani, la distinzione che il filosofo di Lipsia pone fra le conoscenze necessarie, e le conoscenze contingenti, mi sembra impossibile, perchè in contradizione con questi principj: secondo Leibnizio tutte le conoscenze derivano dall'interno dell'Anima; tutte dunque, secondo lui, derivano dal soggetto, nulla proviene dall'oggetto; ma secondo lui stesso, tutto ciò che proviene dal soggetto è neccessario; tutte le nostre conoscenze in conseguenza, sono necessarie, e non vi sono conoscenze contigenti.

Inoltre, secondo Leibnizio, tutto il sapere umano è ingenito. L'Anima è creata coll'idea dell'intero universo, lo stato attuale dell'intero universo è legato necessariamente collo stato antecedente, e collo stato futuro. Più, le conoscenze possono essere ingenite nell'anima, senza che si abbia di esse coscienza. Tutte le conoscenze umane, si debbono dunque, in conseguenza de'principj Leibniziani, riguardare come innate; e Leibnizio si contraddice allora che ponendo delle conoscenze necessarie e delle conoscenze contingenti, asserisce delle prime solamente che sono ingenite nell'Anima. Kant si accorse di questa contradizione; e riconoscendo la distinzione delle conoscenze necessarie delle contingenti, ammise due origini del sapere umano, *l'oggetto* ed *il soggetto;* e così i nuovi saggi di Leibnizio prepararono la rivoluzione Kantiana, della quale vi comincerò subito a ragionare nella lettera seguente.

LETTERA V.

Come Kant, seguendo la stessa direzione di Condillac, ed adottando il principio di Leibnizio su le conoscenze necessarie, ha presentato in altro modo il problema della filosofia. Estetica Trascendentale.

Voi attendete con ansietà, Amico pregiatissimo, l'esposizione della filosofia trascendentale di Kant. Voi avete inteso dire, di aver questa fatto cambiare la faccia della scienza filosofica, e di esser nata per mezzo di uno di quelli alti concepimenti, che rivelano in un colpo un aspetto nuovo nelle cose umane, e che mostrano il giuoco de' fenomeni del mondo tanto interiore, che esteriore sotto un altro aspetto; concepimento tale, che gli uomini non ne contano che tre o quattro nel corso dei secoli. Io non intendo, Amico, di snervare la forza dell' espressioni, colla quale gli ammiratori di Kant esaltano il merito di questo filosofo. Io conosco tutta l' importanza de' problemi da lui proposti, e la sublimità delle vedute di lui, ma io trovo nella natura dell' intelletto umano una legge, che i più alti ingegni eziandio debbono, nella creazione delle loro opere scientifiche, inviolabilmente osservare. Questa è, che non può giungersi a scovrire l'ignoto, se non che per l'analogia che questo ha col noto, analogia che si osserva eziandio nelle proposizioni fra di esse contradittorie. Per tal ragione credo, che lo stato della filosofia in un secolo sia

legato a quello del secolo precedente. Gl'ingegni secondarj seguono l'impulso degl'ingegni creatori; questi con un'azione primitiva del loro ingegno, operando su la massa scientifica che trovano in moto, e facendo a questa cambiar la primitiva direzione, formano l'epoche del sapere umano.

Kant confessa, che i pensamenti di Hume su l'intendimento umano furono la causa, che lo svegliò dal suo sogno dommatico, e lo menò al metodo critico; ma Hume partì dalla filosofia d Locke, e questa avea già ricevuto una nuova direzione da Condillac, e sofferto una critica da Leibnizio, allora che *la critica dellaragion pura* di Kant comparve nel 1781. Tutte queste cause, che hanno operato a cambiare la filosofia lockiana, hanno dunque, io credo, concorso insieme a far nascere la filosofia trascendentale. La famiglia di Kant era originaria della Scozia, e Hume nacque in Edimburgo nella Scozia. Negli elogj, con cui il primo filosofo esalta il merito del secondo, ha potuto perciò influire il patriottismo del primo. Io dunque farò partir Kant dall'ideologia di Condillac, spiegata nel trattato delle sensazioni, dalla critica di Locke sviluppata ne'nuovi saggi su l'intendimento di Leibnizio, e dai saggi su l'intendimento di Hume. Ma il farlo partire insieme da tutti e tre questi punti renderebbe più complicata la mia esposizione. Io perciò ho pensato di dividerla in due parti: nella prima legherò la filosofia trascendentale a quella di Condillac e di Leibnizio, nella seconda la legherò a quella di Hume. Io credo, che questo metodo di esposizione porrà i pensa-

tori in istato di meglio valutare la filosofia critica, e di determinare insieme con precisione gli attuali bisogni della filosofia.

Egli sembra a prima vista, che sia difficile il ritrovare alcun'analogia, ed alcuna connessione fra la *filosofia trascendentale*, detta eziandio *filosofia critica* di Kant, e l'ideologia di Condillac. Ma una diligente comparazione del criticismo coll'ideologia mi ha fatto credere l'opposto; ed io credo, che l'ideologia di Condillac sia più simile al criticismo, che alla filosofia di Locke. Meditando con uno spirito analitico sul corso de' pensieri del filosofo di Koenisberg, ho ritrovato, che l'ideologia francese ha potuto condurlo alla filosofia trascendentale. Ad oggetto di farvi conoscere i punti, in cui convengono le due scuole, e quelli in cui differiscono, suppongo che Kant mediti su l'ideologia francese. Questa supposizione, vera o falsa nel fatto, mi giova per l'oggetto che ho in veduta.

Vi ho spiegato nella seconda lettera, come l'ideologia ha risoluto il nuovo problema di d'Alembert: *Le nostre idee vengono dalle sensazioni: or come le nostre sensazioni producono le nostre idee?* Ora il conoscere come le sensazioni producono le idee complesse de'corpi è lo stesso che conoscere, come lo spirito forma gli oggetti dell'esperienza esterna. Questi oggetti non sono altro per noi, se non che l'idee, che noi ce ne formiamo. È questo un punto, su di cui hanno generalmente convenuto i filosofi dei quali abbiamo parlato. Domandate a Condillac: che cosa sono i corpi relativamente a noi? egli vi risponderà: i corpi sono unioni di nostre sensa-

zioni, che la sensazione di solidità ci obbliga di riferire al di fuori di noi, e di riunire insieme in diverse collezioni. Gli oggetti dell'esperienza esterna sono dunque le idee complesse de' corpi; e l'ideologia che ha spiegato il modo della formazione di queste ultime, ha perciò ancora spiegato il modo della formazione de' primi. Ma lo spiegare il modo, con cui lo spirito forma gli oggetti dell'esperienza esterna è lo stesso che spiegare il modo, con cui l'esperienza esterna è possibile. Così se io dico: l' esperienza m' insegna, che gli alberi sono attaccati colle radici alla terra, una tale esperienza non è possibile senza l' idea dell'albero, e senza l'idea della terra. Spiegare dunque il modo della formazione delle idee de' corpi è lo stesso che spiegare la possibilità dell' esperienza esterna. Kant ha perciò potuto, senza allontanarsi da' principj dell'ideologia, enunciare la seguente proposizione: *La filosofia ha bisogno di una scienza la quale spieghi la possibilità dell' esperienza esterna.*

Ma una domanda si presenta tosto allo spirito: la scienza di cui parliamo sarà ella una scienza pura, *a priori*, oppure una scienza sperimentale? Il filosofo prussiano ha potuto trovare ancora la risposta a questa interrogazione, nella dottrina stessa dell'ideologia. Questa, cercando di spiegare la possibilità dell'esperienza esterna, risale al di là dell' esperienza. La supposizione da cui ella parte non può giammai divenire sperimentale. L'esperienza non ci somministra uno stato in cui lo spirito umano affetto da una moltitudine di sensazioni, altro non provi che il sentimento solo della propria esistenza, e che sia

privo affatto di qualunque percezione degli oggetti esterni. L'esperienza non ci somministra uno stato, in cui le sensazioni de'colori, de'suoni degli odori, ec. non ci appariscano al di fuori. Un tale stato non è mica e non può essere un dato dell'esperienza. Gl'ideologi stessi convengono, che il problema da essi proposto non può risolversi co'fatti, ma col solo raziocinio: ciò è lo stesso che asserire doversi l'ideologia stabilire *a priori*.

Mi direte, che Condillac parte da un fatto, e che questo è appunto la sensazione. Io vi rispondo che il filosofo citato non parte mica da un fatto, ma da un'astrazione, e combinando questa con un principio astratto ancora, fabbrica su questa base il trattato delle sensazioni. La sensazione, nello stato dell'esperienza, si mostra alla coscienza come distinta dal soggetto sensitivo che la prova, e dall'oggetto sentito, e come legata a tutti e due. Noi non ci crediamo un odore, nè ci confondiamo con esso: ma ci crediamo una cosa che ha in sè la sensazione dell'odore.

Inoltre, provando un odore, noi percepiamo qualche cosa esterna, che fa impressione su le nostre nari. Spogliando la sensazione de' due rapporti enunciati, cioè di quello che ha al soggetto che modifica, ed all'oggetto che la produce, si fa un'astrazione; e partendo dalla sensazione separata da questi rapporti si parte da un'astrazione, non mica da un fatto positivo. Nè si dica, che fa d'uopo spiegare i fatti composti per mezzo de' fatti semplici; poichè un fatto considerato separatamente dalle circostanze, che lo determinano ad essere il tal fatto, non è mica un fatto nè semplice, nè composto; ma un'idea astratta

di un fatto. La modificazione non può essere esistente senza il soggetto, che modifica, e non può mica esser percepita quale è in fatto, senza la percezione del soggetto, di cui è maniera di essere. Condillac parte dunque da un'astrazione: egli parte ancora da un principio astratto: questo è: *una modificazione interna non può farci conoscere nulla di esterno*. Di grazia, domando all' illustre francese, ed a' discepoli di lui: il principio enunciato è egli un principio sperimentale, o pure un principio *a priori*, metafisico? Esso non è certamente un principio sperimentale; è dunque un principio razionale. Un pensatore resta certamente sorpreso osservando, che l' autore del trattato delle sensazioni è quello stesso filosofo, che nel trattato dei sistemi ha cercato di mostrare gl'inconvenienti e la vanità de' sistemi astratti. Kant ha dunque potuto, conformemente alla dottrina ideologica, aggiungere una determinazione alla proposizione di sopra enunciata. enunciandola così: *la filosofia ha bisogno di una scienza, la quale spieghi a priori la possibilità dell' esperienza esterna.*

I grandi ingegni tosto che nelle loro investigazioni son giunti ad un risultamento, tentano di renderlo generale il più che sia possibile. L'esperienza è di due maniere, esterna cioè ed interna. Se la filosofia, ha potuto dire Kant, dee spiegare *a priori* la possibilità della prima, non dee forse spiegare *a priori* la possibilità della seconda? La meditazione sul trattato delle sensazioni ha potuto somministrargli l' occasione di elevarsi ad un punto di veduta più generale. Domandate a Condillac, *che cosa è l' Io? L' Io,*

egli risponde, è la collezione delle modificazioni, che l'anima prova, e di quelle delle quali si ricorda. La statua alla prima sensazione non può dire *io;* per poterlo dire è necessario, che sperimenti in lei una successione di modificazioni. Arrestiamoci qui un momento: domando a Condillac, ed a' suoi seguaci: Che cosa significa il dire: la modificazione B succede alla modificazione A, e come la statua conosce questa successione? La statua ha la coscienza della modificazione B, e della modificazione A, ed ella percepisce la modificazione B come posteriore alla modificazione A, e la modificazione A come anteriore alla modificazione B; ora, dice Kant, non può la modificazione B riguardarsi come seconda relativamente alla modificazione A, se questa non si riferisce ad un istante di tempo antecedente a quello a cui si riferisce la modificazione B; l'idea del tempo è dunque una condizione necessaria, per esser possibile l'esperienza della successione delle modificazioni, che hanno luogo in noi. Lungi da poter derivare l'idea del tempo dalla successione delle nostre modificazioni, una tal successione non può sperimentarsi senza l'idea del tempo: l'idea del tempo è dunque *a priori* in noi: essa è, in conseguenza, necessaria per poter dire *io.*

Inoltre l'*io* dell'esperienza è esistente in un corpo che egli riguarda come *suo*; e questo corpo è un oggetto dell'esperienza esterna come tutti gli altri.

Finalmente la nozione della sostanza doveva molto imbarazzare gl'ideologi, qualora vi avessero di buona fede meditato. Essi insegnavano,

che noi non percepiamo altra cosa, se non che le nostre modificazioni: da questo principio segue, che o noi non abbiamo alcun'idea della sostanza, o che questa idea debba esser in noi indipendentemente dai sentimenti. La prima supposizione è smentita dall'intimo senso, e dallo stesso linguaggio di Locke, e di Condillac: questi filosofi confessano, che noi siamo obbligati d'immaginare un sostegno incognito alle qualità; ciò è lo stesso che ammettere nello spirito una certa nozione quale che siasi della sostanza, indipendentemente da' sentimenti. Si dica quanto si vuole, che questa idea è un'idea vaga, oscura: è necessario convenire, che essa è il centro a cui si riferiscono le qualità, e che senza di essa non possiamo formarci l'idea di un oggetto sensibile.

Tutte queste riflessioni, le quali si presentano naturalmente allo spirito analitico, meditando su l'Ideologia, fanno vedere, che per avere l'*io* dell'esperienza interna, è necessario di riunire in un idea complessa diverse modificazioni con diverse nozioni. L'*io* non si presenta alla coscienza come una collezione di modificazioni, ma come un soggetto in cui sono esistenti, e si succedono varie modificazioni. L' idea della sostanza, e quella del tempo entrano dunque nella idea complessa del *me empirico*. *L'io* è dunque un oggetto formato come tutti gli altri dalla sintesi dell'intelletto; e noi siamo nel diritto di rendere più generale la proposizione dicendo: *La filosofia ha bisogno di una scienza, la quale spieghi a priori la possibilità di qualunque esperienza.* Con queste riflessioni Kant ha potuto rendere generale il problema dell'Ideologia.

Ma qui vedete, che il filosofo di Koenisberg ha già preso una direzione diversa, per giugnere alla soluzione del problema proposto. Secondo l'Ideologia tutte le idee derivano dalle sensazioni; ora abbiamo veduto che l'idee del tempo e della sostanza non possono derivare dalle sensazioni. Kant ha dunque ammesso per principio, che sebbene tutto il sapere umano cominci colle sensazioni, non tutto deriva ne' suoi elementi dalle sensazioni. Egli ammise il principio di Leibnizio, che tutti gli elementi delle conoscenze necessarie derivano dal soggetto non dall'oggetto. La modificazione non può aver esistenza senza la sostanza. Il numero è impossibile senza l'unità. L'effetto è impossibile senza la causa; ecco alcune conoscenze necessarie; queste son fondate su le nozioni di sostanza, e di accidente, di numero, di causa e di effetto. Queste nozioni sono perciò *a priori* nel nostro intelletto, indipendentemente dall'esperienza. Ora se lo spirito forma le idee complesse degli oggetti dell'esperienza, è necessario di esaminare la natura degli elementi che lo spirito combina: e potendovi essere in questi alcuni elementi che vengono dallo spirito medesimo e che chiamar si possono *soggettivi*, la filosofia la quale dee determinare il modo della formazione degli oggetti dell'esperienza, dee ancora occuparsi a distinguere in essi, quegli elementi, che lo spirito pone dal suo fondo. Così l'artista il quale lavora il legno, con cui fa la statua, dona egli al legno la forma, e questo è un elemento soggettivo della statua. La filosofia, nel risolvere dunque il problema della possibilità dell'esperienza, dee cercare 1. quali

sono nelle nostre conoscenze sperimentali gli elementi *puri*, *soggettivi*, *a priori*, e distinguerli da' dati *oggettivi*, *avventizj*, *empirici*; 2. dee vedere come lo spirito, in forza de' principj soggettivi combinati co' dati della sensibilità, forma gli oggetti dell'esperienza medesima.

Io dunque mi accingo a presentarvi la serie de' pensamenti di Kant, su i due punti indicati, e lo fo continuando a ragionare in nome di lui.

La prima rappresentazione, che abbiamo degli oggetti sensibili. è quella dell'estensione. Or donde viene in noi questa rappresentazione dell'estensione? È ella soggettiva, oppure oggettiva? Per distinguere ciò che nelle nostre conoscenze viene dal soggetto conoscitore, da ciò che al soggetto conoscitore è dato, abbiamo stabilito il seguente principio: ciò che nelle nostre rappresentazioni è, secondo la testimonianza della coscienza, necessario ed univessale, viene dal soggetto; ciò ch'è contingente e variabile viene dall'oggetto. Applichiamo questo principio, per risolvere la quistione su l'origine della rappresentazione dello spazio. Se supponiamo annientato un corpo, la rappresentazione della sua estensione ci resta: e qualora volessimo supporre annientati tutti i corpi, la rappresantazione dello spazio ci resterebbe ancora; e ci sarebbe impossibile di supporre annientato lo spazio. La rappresentazione dello spazio è dunque una rappresentazione indelebile dal soggetto conoscitore. Essa è una rappresentazione necessaria ed universale, poichè non possiamo concepire alcuna cosa se non nello spazio, e perciò questa rappresentazione non ci viene dagli oggetti, ma è

a priori indipendentemente dalle sensazioni, nel soggetto conoscitore: questa rappresentazione è dunque un elemento *soggettivo.*

Inoltre non può dirsi. che lo spazio sia una nozione astratta. Le nozioni astratte e generali rappresentano ciò che vi ha di comune nelle nostre rappresentazioni particolari. Ma lo spazio non è che uno ed indivisibile. Gli spazj particolari non sono che limitazioni di questo spazio unico ed indivisibile: noi non possiamo concepire gli spazj particolari, se non che limitando lo spazio unico ed indivisibile. La rappresentazione di questo dee dunque precedere le rappresentazioni delle diverse figure, che concepiamo nello spazio. La rappresentazione dello spazio unico ed indivisibile non può dunque derivare dalle rappresentazioni delle diverse figure, che nello spazio concepiamo. Prima che il geometra potesse avere la rappresentazione del triangolo, del quadrato ec. è necessario, che abbia nel suo spirito la rappresentazione dello spazio unico, ed indivisibile. Questa rappresentazione è la base della geometria. Le idee di tutte le figure la suppongono. Essa non viene dunque nello spirito per astrazione.

La rappresentazione dello spazio è una condizione indispensabile per le rappresentazioni de' corpi. Io non posso concepire alcun corpo, se non che nello spazio; ma posso concepire lo spazio senza i corpi. Lo spazio è una condizione necessaria per la percezione *di un di fuori.* Noi non concepiamo una cosa esistente fuor di noi, e fuori di un' altra cosa quale che siasi, se non perchè la concepiamo esistente in una parte dello

spazio diversa da quella in cui esistiamo noi, e diversa da quella, in cui esiste un'altra cosa quale che siasi.

Il moto è il secondo fatto, che percepiamo nei corpi. Esso si manifesta per la successione, che sperimentiamo nelle nostre interne modificazioni. Abbiamo veduto di sopra, che non possiamo percepire questa successione, se non perchè abbiamo *a priori* in noi la rappresentazione del tempo. Per dimostrare la *soggettività* della rappresentazione del tempo concorrono le stesse ragioni addotte per lo spazio. Supponendo annientate tutte le cose, la rappresentazione della durata o del tempo, vocaboli che prendo in uno stesso senso, ci rimane. Essa è dunque, come quella dello spazio puro, una rappresentazione indelebile dal soggetto conoscitore, cioè una rappresentazione necessaria. Essa non può venirci per astrazione: il tempo è unico ed indivisibile, e noi non concepiamo i tempi particolari, se non come limitazioni della durata indefinita. Queste rappresentazioni particolari suppongono dunque la rappresentazione della durata indefinita; la quale non può, in conseguenza, derivare da esse, e venirci per mezzo dell'astrazione. Finalmente noi non possiamo concepire cosa alcuna, se non che nel tempo. La rappresentazione del tempo è dunque una rappresentazione necessaria ed universale. Essa viene dal soggetto, non dall'oggetto.

Lo spazio è una nostra interna rappresentazione; or come avviene, che ciò che è in noi, apparisce al di fuori di noi? I kantiani si sogliono, per ispiegar la loro dottrina, servire di alcuni

paragoni. Supponete, che un suggello, con cui solete suggellar le lettere, abbia in esso scolpita una data figura od immagine; allora che col suggello operate su la cera di Spagna, la figura che era nel suggello s'imprime ancora nella cera; ora supponendo dotato di sensibilità il suggello, nell'atto dell'impressione esso percepirà la figura, di cui parliamo, nella cera, e questa figura gli sembrerà oggettiva; intanto questa *forma* della cera proviene dal suggello, non dalla cera, cioè proviene dal soggetto che percepisce, non dall'oggetto percepito; essa sarà veramente *soggettiva* non *oggettiva*. Se gettate dell'acqua in un vaso, questa prende la forma del vaso: supponendo dotato di sensibilità il vaso, egli vedrebbe la sua forma nell'acqua. Similmente se voi guardate gli oggetti con occhiali di color verde, i colori degli oggetti vi sembreranno oscurati; il verde perciò, che è la forma degli occhiali, cioè del mezzo, con cui voi vedete gli oggetti, vi apparisce negli oggetti stessi. Nello stesso modo lo spazio, il quale è una forma della nostra esterna sensibilità, colle sensazioni che proviamo apparisce negli oggetti esterni.

Kant chiama le percezioni sensibili, cioè quelle che nascon dalle nostre sensazioni, *intuizioni, o visioni empiriche:* gli elementi soggettivi di queste intuizioni li chiama *intuizioni, o visioni pure.* Quindi ogni visione empirica consta, secondo lui, di due elementi, di una *materia* e di una *forma:* la materia è la sensazione, la forma è lo spazio: la sensazione è la parte empirica della visione empirica, lo spazio o l'estensione è ciò, che vi ha di puro o di soggettivo. Riguardo al

senso interno, cioè alle percezioni della coscienza, la materia consiste nelle interne modificazioni, dalle quali ci sembra di essere affetti: la forma è il tempo. Noi non percepiamo gli oggetti esterni l'uno dopo dell'altro, se non perchè sentiamo col senso interno le percezioni che a questi oggetti si riferiscono, l'una dopo dell'altra. Il tempo è la forma immediata del senso interno, e mediata de' sensi esterni: la successione che la coscienza percepisce nelle nostre interne affezioni, viene dalla coscienza stessa. e non è mica in queste affezioni. Da ciò segue, che negli oggetti esterni l'estensione è un modo nostro di vederli, non mica una qualità reale, ed oggettiva: gli oggetti in sè stessi considerati, non sono estesi, come non sono odorosi, dolci, amari ec. Similmente non vi ha nelle cose, in se stesse considerate, alcuna successione, non vi ha nè *prima*, nè *dopo;* la successione è un modo di percepire, o di sentire le nostre interne affezioni.

Arrestiamoci, amico, per momenti a notare i risultamenti di queste ricerche. Lo spazio ed il tempo non hanno alcuna realtà, in sè stessi considerati. Essi non sono, se non che i fenomeni costanti della nostra sensibilità: il primo è il fenomeno costante della sensibilità esterna; il secondo il fenomeno costante del senso interno. Ma se il tempo non è reale, i cambiamenti eziandio, che nelle cose ci sembra di percepire non sono reali, ma apparenti. Un oggetto ci sembra cambiare, allora che sperimentiamo una successione ne' suoi modi di essere; ma se questa successione non è reale, ma apparente, il cam-

biamento non può ancora essere, se non che apparente. Da ciò segue, che il cambiamento interno del nostro essere, cambiamento che si mostra incessantemente alla nostra coscienza, non è che apparente; e che perciò l'*io stesso* come oggetto dell'esperienza interna, non è che un fenomeno, un'apparenza, come tutti gli altri oggetti della natura materiale. Il problema, che Kant si propone di risolvere, abbraccia nella sua generalità tanto l'esperienza esterna che l'esperienza interna; i risultamenti che nascono dalla sua soluzione, sono dunque ancora generali. Se il senso esterno non può darci se non che fenomeni, il senso interno non può ancora somministrarci se non che fenomeni. La prerogativa, che i filosofi hanno quasi generalmente accordato al senso interno su i sensi esterni, non può ammettersi in una filosofia veramente critica. Il senso interno ed i sensi esterni non possono somministrarci, se non che fenomeni, e non ci è giammai lecito di concludere da' fenomeni alle realtà in sè.

Kant chiama questa sua dottrina su la sensibilità, *estetica trascendentale; estetica*, cioè dottrina della sensibilità, *trascendentale*, cioè che determina *a priori* i modi, le forme, le condizioni, le leggi: denominazioni tutte sinonime della nostra sensibilità.

Lo spazio ed il tempo non sono i soli elementi soggettivi delle nostre conoscenze sperimentali: ve ne sono degli altri dei quali vi parlerò nella lettera seguente.

LETTERA VI.

Su le dodici categorie di Kant.

Nella lettera antecedente vi ho mostrato, Amico pregiatissimo, che la nozione della sostanza, nella filosofia kantiana, è un concetto *soggettivo*. Lo spazio ed il tempo non sono dunque i soli elementi soggettivi delle nostre conoscenze sperimentali; ve ne sono degli altri, che la filosofia dee determinare. Per determinarli io rimonto più alto a' principj del nostro sapere. Questo incomincia colle sensazioni; le sensazioni, come vi ho fatto osservare, sono fra di esse distinte e separate: per costituire gli oggetti dell' esperienza, è necessario, che le sensazioni sieno congiunte insieme: ora si domanda: i mezzi di questa congiunzione sono in noi, o pure ci vengono dati? È evidente, che non ci son dati, poichè questi mezzi di congiunzione non sono sensazioni, ma i modi con cui le sensazioni si congiungono. Concludiamo, che i mezzi di congiungere le sensazioni sono *soggettivi*. Abbiamo veduto, che lo spazio ed il tempo sono soggettivi, e potete osservare, che essi cominciano a congiungere le nostre sensazioni. Noi gettiamo tutte le nostre sensazioni in un medesimo spazio e in un medesimo tempo. Lo spazio ed il tempo sono dunque i modi primitivi, con cui si comincia a manifestare la legge sintetica dell'essere conoscitore. Ma in questo principio del sapere, l'essere conoscitore non è che passivo: egli non fa che ri-

cevere, cioè essere affetto. sebbene ciò che egli riceve vesta le forme interiori della sua sensibilità, lo spazio ed il tempo.

I prodotti della sensibilità si dicono *visioni:* ma queste non sono ancora le nozioni, che sono gli elementi del giudizio.

Per divenir tali è necessaria l'azione dell'intelletto, il quale innalzi le visioni a'*concetti.* I prodotti della sensibilità sono le visioni; i prodotti dell'attività del pensiere, cioè dell'intelletto, sono i concetti. Per poter dire: *il pero è pesante,* è necessario, che io abbia il concetto del pero; ora, per la formazione di tal concetto, la sensibilità non mi somministra tutti i dati necessarj. Io ho con essa il complesso delle sensazioni, che sono riunite nel pero; ho di più uno spazio indefinito ed un tempo indefinito; ora il concetto del pero involve in sè uno spazio circoscritto e determinato. e debbo concepire il pero come esistente in un tempo determinato. Non basta dunque, che la sensibilità mi desse le diverse sensazioni sparse in uno spazio indefinito, ed in un tempo indefinito, per poter formarmi il concetto del pero; ma è necessario, che l'attività dell'intelletto determini tutte queste sensazioni, e le riunisca in uno spazio determinato, ed in un tempo determinato. I concetti empirici, cioè gli oggetti dell'esperienza, sono dunque il prodotto della sintesi dell'intelletto. I modi di questa sintesi debbono essere *a priori* nell'intelletto medesimo, indipendenti dalle sensazioni, le quali debbono con questi modi esser congiunte.

Ma qual mezzo avremo noi, per iscovrire que-

sti modi originarj della sintesi dell' intelletto? Il giudizio è la sintesi del rapporto fra il predicato ed il soggetto. I modi, necessarj ad ogni sintesi dell'intelletto, debbono dunque ancora ritrovarsi nella sintesi del giudizio. Noi scovriremo, in conseguenza, i modi della sintesi dell' intelletto, scovrendo quelli di tutti i nostri giudizj.

Io non so ciò che penserò dimani, nè in tutti gl' istanti seguenti della mia vita, perchè non so quali oggetti mi saranno dati, ma se ignoro gli oggetti del mio pensiere, non ne ignoro il come. Non posso prevedere la materia che mi è data dal di fuori; ma prevedo la forma, che debbono prendere i miei giudizj. Egli è assolutamente necessario, che tutti i miei giudizj sieno o singolari, o particolari, o universali. Io non so quale sarà il soggetto del mio giudizio; ma mi è assolutamente necessario che lo concepisca come uno, o come molti, o come tutto. I miei giudizj debbono dunque necessariamente prender la forma o di singolari o di particolari, o di universali. Questa forma chiamasi *la quantità.*

È ancora necessario, che i miei giudizj sieno o affermativi, o negativi, o infiniti. Chiamasi giudizio *infinito* quello in cui la negazione si riferisce all' attributo, oppure al soggetto. Per cagion di esempio, prendiamo i seguenti giudizj: *l' anima è pensante: l' anima non è mortale: l' anima è non mortale: il non mortale è pensante.* Il primo è un giudizio affermativo, il secondo un giudizio negativo, il terzo ed il quarto sono giudizj infiniti. Ne' giudizj infiniti, secondo Kant, si riuniscono le due maniere di giudicare, l' affermativa e la negativa: poichè consideriamo

cevere, cioè essere affetto. sebbe
riceve vesta le forme interiori d
lità, lo spazio ed il tempo.

I prodotti della sensibilità si
ma queste non sono ancora le n
gli elementi del giudizio.

Per divenir tali è necessaria l
telletto, il quale innalzi le visio
prodotti della sensibilità sono le
dotti dell' attività del pensiere,
letto, sono i concetti. Per poter
pesante, è necessario, che io abbi
pero; ora, per la formazione di t
sensibilità non mi somministra t
cessarj. Io ho con essa il comple
zioni, che sono riunite nel pero;
spazio indefinito ed un tempo in
concetto del pero involve in sè u
coscritto e determinato, e debbo c
come esistente in un tempo det
basta dunque, che la sensibilità
verse sensazioni sparse in uno sp
ed in un tempo indefinito, per p
il concetto del pero; ma è necessar
vità dell' intelletto determini tut
sazioni, e le riunisca in uno spazi
ed in un tempo determinato. I con
cioè gli oggetti dell' esperienza, s
prodotto della sintesi dell' intellet
questa sintesi debbono essere *a p*
telletto medesimo, indipendenti d
le quali debbono con questi mo
giunte.

Ma qual mezzo avremo noi, per

l'oggetto, come essendo di un certo modo, in cui non ha una tal qualità, e giudichiamo, che esso è in un modo differente di quello, in cui sono alcuni altri, il che stabilisce nell'universalità degli oggetti un limite, una separazione, da un lato della quale gli oggetti hanno una tal qualità, nel mentre che dall'altro non l'hanno, dicendo, *l'anima è non mortale*, questo giudizio nel senso equivale a questo altro negativo: *l'anima non è mortale;* ciò nonostante il primo stabilisce una classe di cose mortali, da cui separa l'anima, il che non istabilisce il secondo: nel primo si afferma, che l'anima è in uno stato differente di quello, in cui sono tante altre cose, ciò che non si dice nel secondo. Ne' nostri giudizj dunque è necessario, che lo spirito o affermi, o neghi, o limiti. Tutti i nostri giudizj debbono aver necessariamente una di queste tre forme, le quali son comprese sotto la forma generale di *qualità*.

Inoltre i nostri giudizj debbono necessariamente essere o categorici, o condizionali, o disgiuntivi. I primi son quelli, in cui il predicato si riferisce al soggetto assolutamente, senza alcuna condizione, come *il corpo è pesante*. I secondi son quelli, in cui posta la verità di una cosa si asserisce, che debba esser vera ancor l'altra, come: *se il corpo è pesante, non sostenuto cade:* si prescinde in questi giudizj composti dalla verità de' due componenti; ma si afferma solamente una connessione fra l'uno e l'altro. I giudizj disgiuntivi son quelli, in cui al soggetto si attribuisce uno fra un certo numero di attributi, ma non si determina quale, come *l'a-*

nima è o mortale o immortale. È necessario dunque che tutti i nostri giudizj si vestano di una di queste tre forme, le quali son comprese tutte sotto la forma generale di *relazione*.

Finalmente è necessario, che i nostri giudizj sieno o problematici, o assertorj, o necessarj. Nel seguente raziocinio: *se il corpo è pesante, non sostenuto cade: ma il corpo è pesante; il corpo dunque non sostenuto cade;* il primo giudizio è problematico; poichè non si riguarda ancora il corpo pesante come una cosa reale; ma solamente come una cosa possibile: il secondo giudizio, *il corpo è pesante*, è assertorio, poichè il peso si riguarda semplicemente come reale nel corpo, non già come necessario: il terzo giudizio, *il corpo non sostenuto cade*, è necessario, o come suol dirsi *apodittico;* poichè il cadere si attribuisce necessariamente, a riguardo del peso, al corpo non sostenuto.

Da tutto ciò si vede, che la filosofia determina *a priori* le forme, di cui debbono necessariamente vestirsi tutti i nostri giudizj. Queste forme generali, come abbiam detto, si riducono a quattro, *la quantità, la qualità, la relazione, e la modalità*. Ciascuna di queste quattro forme generali ne comprende altre tre sotto di essa. Tutti i nostri giudizj, per essere determinati, debbono vestirsi delle quattro forme indicate; così questo giudizio: *tutti i corpi son pesanti*, secondo la quantità è universale, secondo la qualità è affermativo, secondo la relazione è categorico, secondo la *modalità* è assertorio; e così è sotto tutti i modi determinato.

La sintesi nel giudizio consiste a ridurre le

varie rappresentazioni sotto un concetto più alto, cioè più generale. Per cagion di esempio dicendo: *Tizio è uomo, l'uomo è animale, l'animale ha un corpo organico*, io riduco le varie rappresentazioni, che si riferiscono a Tizio sotto il concetto più alto di uomo, indi le varie rappresentazioni dell' uomo sotto il concetto più alto di animale, indi quelle di animale sotto il concetto più alto di corpo organico. Così facendo si riduce all'unità la varietà delle rappresentazioni, e questa unità chiamasi *unità sintetica*, cioè unità di composizione.

Da tutto ciò segue, che ogni giudizio dee avere un concetto il più alto che sia possibile, sotto del quale si riduca la varietà, e con cui si costituisca la unità sintetica. Ora i modi dei giudiz son dodici, come abbiamo detto; debbono dunque esservi dodici modi originarj. *a priori* di costituire l' unità sintetica, cioè dodici concetti *puri a priori*. Kant chiama questi concetti *categorie*, come ha fatto Aristotile, il quale ha designato col nome di categorie i dieci pensieri capitali secondo lui, sotto i quali egli credeva, che si potessero classificare tutti gli altri. Eccovi la tavole delle categorie. Le categorie di quantità sono, *unità, pluralità, totalità*. Quelle di qualità sono, *realtà o affermazione, privazione o negazione, limitazione*. Quelle di relazione sono, *inerenza e sussistenza, o sostanza ed accidente, causalità e dipendenza, o causa ed effetto. commercio o reciprocazione fra l' agente ed il paziente*. Quelle di *modalità* sono, *possibilità ed impossibilità, esistenza e non esistenza, necessità e contingenza*.

Queste dodici categorie sono i concetti più alti, cioè più generali, sotto i quali l'intelletto riduce la varietà de' sentimenti a lui dati in uno spazio indefinito, ed in un tempo indefinito. Esse sono concetti soggettivi, esistenti nell'intelletto indipendentemente da' sentimenti: e sono i modi originarj, co' quali la sintesi dell' intelletto congiunge i diversi dati della sensibilità. Rischiariamo ciò con qualche esempio. *Il sasso è pesante*. Per poter formare un tal giudizio, è necessario, che i diversi elementi della rappresentazione complessa del sasso sieno ridotti sotto il concetto puro dell' *unità*. Senza di ciò non sarebbe possibile di riguardare il sasso come un oggetto unico: ed il giudizio non sarebbe determinato ad essere un giudizio singolare: senza di ciò ancora sarebbe impossibile, che i diversi elementi della rappresentazione complessa del sasso avessero l' unità sintetica: questa categoria di unità è dunque uno dei modi di congiungere la varietà dei dati della sensibilità, e perciò uno de' modi con cui si effettua l' unità sintetica. Inoltre, in questo giudizio, lo spirito riguarda il peso come reale nel sasso; per fare ciò, è necessario, che riduca i diversi elementi della rappresentazione del *sasso pesante* sotto il concetto puro di *realtà*. Senza un tale concetto sarebbe impossibile di riguardare il peso come reale nel sasso, e sarebbe, in conseguenza, impossibile che il giudizio fosse determinato ad essere affermativo. Non potrebbero senza di ciò i diversi elementi della rappresentazione complessa del *sasso pesante* avere l' unità sintetica. Questa categoria di *realtà* è dunque uno de' modi di congiungere la varietà

dei dati della sensibilità, e perciò uno de' modi con cui si effettua l'unità sintetica. Nello stesso giudizio, il peso è riguardato come un modo del sasso, ed il sasso come una cosa sussistente, di cui il peso è un modo, o a cui il peso è inerente. Ora ciò non può avvenire, senza che lo spirito riduca sotto il concetto puro di *sostanza ed accidente* i varj elementi della rappresentazione complessa del sasso pesante, ed i varj elementi di questa rappresentazione non potrebbero, senza questa categoria, costituire l'unità sintetica. Questa categoria è dunque uno de' modi di congiungere la varietà dei dati della sensibilità, ed uno dei modi con cui si effettua l'unità sintetica. Finalmente bisogna, che in questo giudizio lo spirito riguardi la realtà del peso nel sasso, o come necessariamente inerente al sasso, o come possibile ad essere nel sasso, o semplicemente come esistente nel sasso. Nel giudizio enunciato nel modo di sopra lo spirito riguarda la realtà del peso nel sasso solamente come esistente. Questa realtà dunque si congiunge, nel giudizio enunciato, al sasso, per mezzo della categoria di *esistenza*; la quale serve ancora a costituire l'unita sintetica, determinando il giudizio ad esser assertorio.

Riflettendo sul linguaggio, ch'esprime il giudizio di cui parliamo, si vedono chiaramente espresse le quattro categorie, di cui abbiam parlato. *Il sasso è pesante*, diciamo *sasso* e non *sassi*, per denotare, che il soggetto del giudizio è uno, e non molti; diciamo *è*, non mica *non è*; perchè riguardiamo il peso come reale nel sasso. Diciamo *pesante* e non *peso*, per denotare che il peso è un modo del sasso, ed il sasso la sostanza a cui ine-

risce il peso. Il modo in cui concepiamo la convenienza del predicato al soggetto, non è espresso; ma potrebbe esprimersi dicendo: *il sasso è effettivamente pesante.*

Da tutto ciò vedete sensibilmente, *che le diverse categorie sono i diversi modi con cui la sintesi dell' intelletto congiunge la varietà delle rappresentazioni, e coi quali costituisce l' unità sintetica del pensiere.* Nell' esempio rapportato vi ho mostrato, che a sostituire l' unità sintetica concorrono tutte e quattro le categorie di unità, realtà, sostanza ed accidente, esistenza. Non si dee dunque confondere la categoria dell' unità coll' unità sintetica. La categoria di unità è uno de' modi con cui si costituisce l' unità sintetica, ma non è il solo. Più, questa categoria è uno de' modi necessarj per l' unità sintetica ne' soli giudizi singolari; poichè ne' giudizj particolari, e ne' giudizj universali, sono modi necessarj a costituirla le categorie di *pluralità* e di *totalità*. Per esempio, nel giudizio: *molti corpi son luminosi*, io riduco la varietà delle rappresentazioni, che costituiscono la rappresentazione complessa di corpi luminosi, sotto la categoria di *pluralità*, e con ciò determino il giudizio riguardo alla quantità, e costituisco l' unità sintetica di esso. Similmente nel giudizio: *tutti i corpi son pesanti* io riduco la varietà delle rappresentazioni sotto la categoria di totalità.

Il giudizio: *il sasso è pesante*, è una conoscenza sperimentale. In qnesto giudizio entrano, come elementi di esso, le quattro categorie, di cui abbiamo di sopra parlato. *Le categorie sono dunque elementi costitutivi della esperienza possibile. È questo il loro uso.* Per formare questo

giudizio è necessario, che io abbia alcune sensazioni colle loro forme lo spazio ed il tempo; ed è necessario ancora, che l'attività dell' intelletto, combinando gli elementi soggettivi coi dati della sensibilità costituisca l'unità sintetica di questo giudizio. *L'esperienza deriva dunque da due sorgenti dalla sensibilità e dalla sintesi dell' intelletto; cioè dalla sensibilità e dal pensiere.*

Noi abbiamo dedotto le dodici categorie da' dodici modi nei nostri giudizj. osservando, che ciascun modo de' giudizj non sarebbe possibile senza il concetto analogo *a priori*. che ne è la condizione indispensabile. Voi incontrerete qualche difficoltà. circa la deduzione della categoria di commercio, che si deduce dal modo de' giudizj disgiuntivi. In questi giudizj i diversi predicati si riguardano come i membri di un tutto, i quali hanno una reciprocità fra di essi: difatto posto uno si tolgono gli altri, tolti gli altri si pone l'uno. Il concetto di *reciprocità* o di *commercio* è dunque un concetto necessario per questa spezie di giudizj: *l'anima è o mortale o immortale; ma non è mortale, ella è dunque immortale.* Il modo, con cui lo spirito congiunge i due predicati di *mortale, ed immortale,* è appunto la categoria di commercio. Noi riduciamo sotto questo concetto puro le nozioni di mortalità e di immortalità, e così le congiungiamo, e formiamo l'unità sintetica del giudizio.

Ma ritorniamo alquanto indietro: osserviamo il cammino che abbiam fatto, e ritorniamo al luogo da dove dovremo partire per giungere a quello ove dobbiam andare. Ci abbiam proposto di risolvere il seguente problema: *come lo spi-*

rito colla sintesi delle sensazione formi gli oggetti dell' esperienza ? Abbiamo conosciuto, che i modi coi quali si esegue la sintesi delle sensazioni, non derivano dalle sensazioni, ma sono *a priori*, nel soggetto conoscitore: quindi segue, che lo spirito nella sua sintesi combina due specie di elementi, cioè elementi *oggettivi*, ed elementi *soggettivi*. Abbiamo veduto, che i primi son di due specie, alcuni sono i modi della nostra sensibilità, alcuni altri sono i modi del nostro pensiere: i primi sono le visioni pure dello spazio, e del tempo: i secondi sono le dodici categorie. Abbiamo già tutti i materiali coi quali dobbiamo costruire gli oggetti dell' esperienza, e perciò la natura sensibile; dobbiamo dunque eseguire la proposta costruzione. Ma le materie, che vi ho spiegate, richiedono la vostra attenzione, perciò do qui termine a questa lettera, e vi spiegherò nella lettera seguente, come il filosofo di Koenisberg costruisca la natura sensibile.

LETTERA VII.

Come Kant costruisce la natura visibile.

Voi attendete con impazienza, Amico, il compimento della soluzione del problema, che la filosofia trascendentale si ha proposto di risolvere. Io non porrò ulteriore indugio a soddisfare il vostro giusto desiderio; e con questa lettera terminerò l' esposizione che desiderate.

L' agente che costruisce gli oggetti dell' esperienza e la natura visibile, è il nostro intelletto.

I materiali, che egli impiega nella costruzione, alcuni gli son dati, o offerti dalla sensibilità, gli altri sono nell' intelletto stesso. Tanto gli uni, che gli altri debbono esser presi dall' intelletto, senza di che egli non potrebbe costruire; esser presi dall' intelletto significa esser pensati. Tanto i dati della sensibilità che i concetti puri dell' intelletto debbon dunque esser pensati. La rappresentazione *io penso*, è necessario che possa accompagnare tutte le mie rappresentazioni, altrimenti si rappresenterebbe in me qualche cosa, che non potrebbe affatto esser da me pensata; vale a dire che o la rappresentazione sarebbe impossibile, o serebbe nulla per me. Chiamasi *visione* la rappresentazione, che può essere data in prevenzione di ogni pensiere, ed ogni varietà nella visione ha un rapporto necessario coll' *io penso* nel modesimo soggetto in cui si trova la detta varietà. Questa rappresentazione poi *io penso* consiste in un atto dell' attività dell' intelletto, vale a dire, che non può riguardarsi come appartenente alla sensibilità. Non si dee perciò confondere il senso interno colla rappresentazione *io penso*. Questa rappresentazione Kant la chiama *appercezione pura* ed anche *originaria*. Essa, come ho detto, dee poter trovarsi in tutte le altre rappresentazioni, ed è una e la stessa in ogni coscienza. Allora che ho una rappresentazione è necessario, che io possa dire di avere questa rappresentazione; così avendo la rappresentazione del piede di un uomo, posso dire: io ho la rappresentazione del piede di un uomo: ciò vale quanto dire: *io penso la rappresentazione del piede di un uomo;* ma se ho la

rappresentazione dell' altro piede di questo uomo, posso dire ancora: *io penso la rappresentazione dell' altro piede di questo uomo.* Lo stesso può dirsi di tutte le altre rappresentazioni, che costituiscono la rappresentazione intera di questo uomo. La rappresentazione *io penso* è dunque la stessa in ogni coscienza di ciascuna rappresentazione elementare della rappresentazione intera di questo uomo. Questa rappresentazione *io penso* è una, essendo la stessa in ogni coscienza. Questa unità Kant la chiama *l' unità trascendentale della coscienza di sè stesso;* oppure *l' unità trascendentale dell' appercezione.*

La rapppresentazione *io penso* è *a priori*, indipendetemonte dalle sensazioni, ma non è, nell' ordine del tempo, prima delle sensazioni; poichè, secondo Kant, tutto il sapere umano incomincia colle sensazioni; sebbene non tutto derivi dalle sensazioni.

Non bisogna confondere l' unità trascendentale della coscienza di sè stesso coll' unità categorica, questa dee ancora esser pensata dall' intelletto, e perciò unita alla prima, nella formazione degli oggetti dell' esperienza.

Per avere l' unità sintetica della rappresentazione di un uomo è necessario, che io abbia le varie rappresentazioni che entrano nella rappresentazione di questo uomo, come per esempio quella della testa, delle braccia, del busto ec., e che insieme unisca queste rappresentazioni nell' unica rappresentazione di questo uomo, ed abbia coscienza di questa sintesi. Ma il dire: io ho le varie rappresentazioni di questo uomo è lo stesso che dire: ciascuna di queste rappresenta-

zioni è mia rappresentazione: il dire ciascuna di queste rappresentazioni è mia rappresentazione è lo stesso, che unire la rappresentazione *io penso* a ciascuna di queste rappresentazioni, ed è lo stesso che fare una sintesi di ciascuna di queste rappresentazioni colla rappresentazione *io penso.* Questa sintesi è necessaria per la sintesi delle varie rappresentazioni fra di esse: e questa seconda sintesi non può stare senza la prima: sebbene la prima possa stare senza la seconda. Se io ho insieme la coscienza delle percezioni di più alberi, unisco ciascuna di esse alla rappresentazione *io penso*; ma non unisco queste percezioni in un'unica rappresentazione. come fo nelle rappresentazioni della testa, delle braccia, del busto ec. dell' uomo. Io non posso esser conscio della unione di varie rappresentazioni in una rappresentazione, se non riguardo prima queste varie rappresentazioni come mie rappresentazioni, vale a dire se non opero la sintesi di ciascuna rappresentazione colla rappresentazione *io penso.* Questa sintesi appunto essendo il fondamento della conoscenza. Kant la chiama *l' unità sintetica originaria della appercezione;* ma questa non può eseguirsi senza l' unità trascendentale della coscienza di sè stesso. Per questa è solamente possibile la formazione degli oggetti dell' esperienza; e perciò Kant chiama ancora la rappresentazione *io penso, l' unità oggettiva.*

Da ciò vedete, che nella filosofia kantiana fa d' uopo distinguere varie spezie di coscienza. la prima è il senso interno passivo. il quale è affetto dalle nostre sensazioni e modificazioni interne; la seconda è *l' appercezione pura,* cioè la

rappresentazione *io penso*, la quale si pone *a priori* dalla spontaneità dell' intelletto; questo esegue la sintesi della rappresentazione *io penso* con ciascuna rappresentazione, e formasi *l'unità sintetica originaria dell' appercezione.* La coscienza di questa è la *coscienza empirica.* Vi è ancora la coscienza analitica, la quale si mostra nella decomposizione della sintesi originaria, di cui abbiamo parlato, e che si esprime con *quell' io che fui B ora son C.* Chiamando per maggior chiarezza la rappresentazione *io penso* A, le altre rappresentazioni B. C. D ec. la sintesi originaria mi darà AB, AC, AD: decomponendo AB, ho in risultamento A, decomponendo AC, ho in risultamento A, decomponendo AD, ho in risultamento A. Questo A è *l'appercezione pura;* questo A che risulta dalle analisi fatte è indentico; queste analisi mi danno dunque l' identità della coscienza pura o trascendentale. Kant chiama questa identità *l' unità analitica della coscienza:* perciò l' unità sintetica è il fondamento dell' unità analitica, ed ogni analisi suppone una sintesi antecedente.

La rappresentazione *io penso* è dunque il centro a cui debbono unirsi tutti gli elementi de' nostri concetti empirici, per formarsi gli oggetti dell' esperienza. Ma è necessario di determinare quali sieno i primi elementi, che la sintesi unisce colla coscienza trascendentale, e fra di essi. Gli oggetti dell'esperienza esterna ci presentano un' estensione figurata. La sensibilità ci dà la visione pura dello spazio; ma non ci dà mica le diverse figure dello spazio, che i corpi ci presentano. Lo spirito dee dunque, in primo

luogo, formare in questo spazio indefinito le diverse figure de' corpi: l'intelletto è nelle stesse circostanze in cui si trova un geometra, il quale si accinge a comporre la geometria: egli dee in primo luogo formare le diverse figure, che sono l'oggetto della sua scienza. Ora il geometra non prende, nella formazione delle sue figure, alcun dato d'impronto dalle sensazioni: egli ha bisogno solamente della visione pura dello spazio indefinito, e con essa costruisce *a priori* le diverse figure geometriche. Nello stesso modo l'intelletto costruisce le diverse figure de' corpi, i quali appariscono nella natura visibile. Egli ha in sè le visioni pure dello spazio, e del tempo: egli ha eziandio in sè gli elementi soggettivi di tutti i concetti empirici, cioè le dodici categorie; egli dee dunque unire queste due classi di elementi soggettivi, e costruire così *a priori* le diverse figure de' corpi, i quali a noi si manifestano. L'ordine dunque della sintesi dell'intelletto dee essere di unire in primo luogo fra di essi gli elementi seggettivi della sensibilità, e del pensiere. L'unione delle categorie colle forme della sensibilità costituisce gli *schemi* o *tipi primitivi.* Così l'intelletto costruisce le figure de' corpi. Osserviamo il procedimento de' geometri nella formazione dei loro concetti puri. Supponendo che un punto scorra verso di un altro punto, i geometri si formano il concetto della linea retta, e questa linea rappresenta un tempo determinato; ora in fare ciò, la sintesi pone un momento e lo lega colla rappresentazione *io penso,* ed unendovi la categoria dell' unità costituisce il concetto puro di un elemento di

questa linea; e così la prima unione delle categorie è col tempo; e per mezzo del tempo colla forma pura dello spazio. Siccome i geometri concepiscono formarsi le linee collo scorrere di un punto; così concepiscono formarsi le superficie dal moto laterale delle linee, ed i solidi dal moto in alto, o in basso delle superficie. Ciò supposto, si concepisca un punto, il quale scorrendo produca una linea terminata, indi si concepisca che questa linea scorrendo lateralmante produca co' suoi due estremi altre due linee rette ad essa uguali, e che le sieno perpendicolari, avremo lo *schema* del quadrato: supponendo che questo quadrato s'inalzi lungo una linea ad esso perpendicolare, ed eguale alla linea generatrice, avremo lo *schema* del cubo. Questo schema nasce, come abbiam veduto, dall' applicazione immediata delle categorie alla visione pura del tempo, e mediata alla visione pura dello spazio. Per mezzo di questo schematismo nascono nel pensiere umano le matematiche pure. Osservate, che nell' esempio del quadrato, ed in quello del cubo, lo spirito ponendo una linea dice *uno*, ponendo la seconda linea perpendicolare alla prima dice *più uno*, e così di seguito sino a quattro: perciò, nella generazione delle figure geometriche, si pone necessariamente il numero. Il concetto puro del numero in generale è dunque il tipo di tutte le quantità; ed in conseguenza il fondamento di tutte le matematiche pure. Il numero è una rappresentazione, che abbraccia l'addizione consecutiva di uno ad uno omogeneo. Il numero dunque non è altro, se non che l'unità della sintesi del moltiplice in una visione o-

mogenea in generale; cosicchè nell' apprendere la visione, vi si genera persino il tempo.

La sensibilità ha per forme pure un tempo indefinito ed uno spazio indefinito. Ora qual facoltà pone in questo tempo indefinito un primo ed un ultimo momento, per avere un tempo determinato, e perciò nello spazio indefinito un punto da cui si parte, ed un altro a cui si giugne? Una tal facoltà, secondo Kant, è una facoltà media fra la sensibilità e l'intelletto, e questa facoltà appellasi *l'immaginazione trascendentale*, cioè l' immaginazione produttrice, non mica riproduttrice di alcuna immagine. Il moto generatore degli schemi, del quale abbiam parlato, non è il moto empirico, che ci colpisce *a posteriori:* esso è il prodotto della spontaneità del soggetto conoscitore, il quale in un tempo indefinito pone una determinazione, colla quale lega le categorie; questa facoltà spontanea, di porre *a priori* una determinazione nel tempo indefinito, è l' immaginazione trascendentale che produce; non l' immaginazione empirica, la quale riproduce le rappresentazioni avute. Questa facoltà è ausiliaria dell' intelletto nella sintesi de' concetti.

Quando lo spirito ha formato lo schema, se a questo si aggiunge una determinazione che lo rende più particolare, lo schema diviene una immagine; se a questa si aggiunge la sensazione, l' immagine diviene un oggetto. Così se il cubo si considera di una determinata grandezza, lo schema addiviene immagine, se al cubo si aggiunge una sensazione, per esempio quella del peso, l'immagine diviene un oggetto. Così, se-

condo la filosofia che esponghiamo, la sintesi costruisce prima gli schemi, poi le immagini, indi gli oggetti. Osservate, che il concetto puro del numero è più generale di quello della quantità continua, e di quello della quantità discreta. Esso è il genere, e le due quantità sono le spezie comprese sotto questo genere.

Abbiamo distintamente spiegato come l'intelletto costruisca *a priori* le figure di tutti i corpi, i quali ammiriamo nel mondo visibile. Abbiamo osservato, che la sintesi, per esser determinata, richiede che entrino in combinazione categorie di tutte e quattro le forme generali de' giudizj. Ora le categorie, come abbiam detto, debbono in primo luogo applicarsi alla visione pura del tempo; è necessario dunque, che per formare un oggetto di esperienza, cioè un concetto empirico particolare, si costruiscano quattro schemi almeno. Supponiamo, che dobbiamo formare il concetto empirico di un cubo di marmo, di ghiaccio, di legno ec. Abbiamo bisogno, in primo luogo, di costruire la figura del cubo; ed abbiam veduto, come coll'applicazione delle categorie di quantità alla visione pura del tempo, le figure de' corpi si costruiscano. Dopo di aver formato la figura del cubo, riuniamo a questa rappresentazione un gruppo di sensazioni di colore, di solidità, di peso, di freddo, di caldo ec. Ora ogni sensazione ha un grado: vi ha il piacere più intenso e meno intenso, il dolore più intenso e meno intenso, il caldo più intenso e meno intenso, il chiarore più intenso e meno intenso, l'odore più intenso e meno intenso, il suono più intenso e meno intenso: gettate lo sguardo

su di un'amena campagna coperta di verdi piante, voi troverete in ciascuna un verde diverso; avrete un verde più carico in una, e meno carico in un'altra. Il grado si trova dunque necessariamente, ed universalmente in ogni sensazione, e non possiamo concepir questa senza il grado. Mediante la sola sensazione l'apprensione occupa non più di un momento di tempo, non avendo riguardo alla successione di molte sensazioni: questo momento non ha alcuna grandezza estensiva: la mancanza della sensazione, in questo stesso momento, rappresenterebbe questo come vôto; questo concetto di un momento di tempo come vôto risulta dalla categoria di *privazione* applicata a questo momento; esso è dunque uno schema. Considerato il momento di cui parliamo, come riempiuto da una sensazione qualunque, è un concetto risultante dalla categoria di *realtà* applicata a questo momento; e perciò è uno *schema*. Ma ogni sensazione è capace di diminuzione in modo che può scemarsi, e via via dileguarsi; così il calore può diminuire, e svanire via via interamente. Perciò fra la realtà e la privazione in un fenomeno, vi ha un concatenamento continuato di molte sensazioni possibili intermedie. Ogni sensazione può dunque considerarsi come composta da altre sensazioni simili. Supponghiamo un certo calore in due soggetti A e B. Supponghiamo inoltre nel soggetto C un calore doppio di quello che è ne' soggetti A e B: possiamo riguardare il calore di C, come composto da' due calori di A e di B. Osservate, che le parti di questo calore non possono riguardarsi come le parti dello spazio, cioè l'una fuori del-

l'altra; esse debbonsi dunque riguardare non come riempiendo uno spazio, ma come riempiendo più o meno lo stesso momento di tempo: così una massa medesima può riunire nello stesso tempo tanto calore quanto ne contengono due masse, che insieme prese son doppie di essa: una superficie può nello stesso tempo produrre tanto chiarore, quanto ne producono due superficie, ciascuna delle quali le è eguale, e ciò avviene ricevendo una doppia luce. Ma questo doppio calore, questo doppio chiarore può ancora riguardarsi come prodotto successivamente in due momenti di tempo, nel secondo de' quali si trovi ancora e si mantenga quello del primo momento. Questa possibilità di considerare così il grado per parti, lo fa riguardare come una quantità, la quale per distinguersi dalla quantità *estensiva*, chiamasi *quantità intensiva*. E su questo fondamento i rapporti de' gradi fra di essi possono anche esprimersi con linee: così le diverse altezze a cui ascende il mercurio nel termometro esprimono i rapporti di un grado di calore ad un altro. Osservando la legge generale o il modo della sintesi nella formazione del grado, si avrà il *concetto sensitivo puro* del grado; aggiungendo a questo schema, o tipo di ogni grado, una determinazione che lo faccia un grado determinato, si avrà l'*immagine*; rendendo questa immagine individuo, facendola il color bianco, il color blù, il dolce dello zucchero, si avrà l'*oggetto*. Siccome dunque il numero è lo *schema* delle categorie di quantità, così il grado è lo schema delle categorie di qualità.

Noi riguardiamo il freddo nel cubo di ghiac-

cio, e la consistenza come qualità, o modi del ghiaccio: la catogoria di sostanza entra dunque come elemento soggettivo nella nostra sintesi. Ma non riguardiamo il freddo e la consistenza del ghiaccio come modi, se non perchè pensiamo, che queste cose cessano di essere nel mentre che la sostanza del ghiaccio dura; se difatto avvicinate al fuoco il ghiaccio, esso perde il freddo e la consistenza, e prende la forma di fluido: riguardiamo dunque la sostanza come un soggetto che dura nel tempo, mentre i modi cessano: la categoria di sostanza in conseguenza si applica eziandio alla visione pura del tempo, e con questa si combina. Similmente riguardiamo il fuoco come causa della fluidità del ghiaccio: la categoria di causalità entra dunque in questa esperienza come elemento soggettivo, e si combina eziandio col tempo, poichè il fuoco e la sua azione si suppone esistente prima della fluidità del ghiaccio, ed in generale la causa secondo Kant si concepisce esistente prima dell' effetto. Finalmente il cubo di ghiaccio, o la realtà di tutte le sensazioni riunite, si riguarda come esistente in un dato tempo nel ghiaccio; il che avviene per la sintesi della categoria di esistenza, che è una delle categorie di *modalità*, col tempo. Per formare dunque un oggetto di esperienza, e perciò un concetto empirico, è necessario prima, che l' intelletto formi gli schemi di alcune categorie di quantità, qualità, relazione, e *modalità*, e che dopo a questi schemi, divenuti immagini, unisca la materia o l' elemento oggettivo della sensazione, e così termini la formazione dell' oggetto.

Queste leggi dello schematismo nella forma-

zione degli oggetti dell'esperienza si applicano ancora al *me* che è l'oggetto dell'esperienza interna. Che cosa è mai l'*io*, che la coscienza empirica percepisce? Esso è una sostanza, che essendo stata in un determinato tempo, ed in un determinato spazio in un certo modo, ora è esistente in un altro modo. È necessario dunque che per la formazione di un tale oggetto empirico, collo schematismo delle categorie di quantità si determini un certo spazio, in cui egli pensi, ed un tempo in cui si pongano in una data successione le sue interne affezioni. Quando noi pensiamo, pensiamo in un luogo, ed i nostri pensieri si succedono nel tempo. Egli ci è impossibile di concepire un'anima, che pensi, altrimenti che in un tale e tale luogo, o i pensieri della quale non si succedano nel tempo. Così l'anima nostra si presenta a noi nelle stesse forme di cognizione, nelle quali si presenta il nostro corpo. L'anima si concepisce affetta da una serie di sensazioni successive, delle quali ciascuna ha necessariamente un grado, ed in generale in tutte le facoltà, che concepiamo nell'anima, siamo obbligati di mettere de' gradi. Nella formazione dunque del *me empirico* è necessario lo schematismo delle categorie di qualità. Finalmente riguardandosi l'*io* come una sostanza, che dura nel tempo, e che attualmente è esistente in un certo modo, si presenta eziandio sotto lo schematismo delle categorie di relazione e di modalità.

Ecco, amico, come Kant costruisce gli oggetti tutti della natura visibile. Questa costruzione vi mostra eziandio come gli oggetti del-

l'esperienza si legano e si ordinano fra di loro. Tutti gli oggetti si riguardano o come simultanei, o come successivi, e la natura visibile si riguarda come la serie degli oggetti sensibili, simultanei, successivi, ed in connessione fra di loro. Gli oggetti successivi si pongono in connessione, allora che si riguardano gli uni come causa degli altri. Gli oggetti simultanei si pongono in connessione considerandosi col soccorso della categoria di commercio applicata al tempo, come agenti e riagenti gli uni su gli altri. Così l'intelletto costruisce il gran libro della natura visibile.

Se la natura visibile è un prodotto della sintesi dell'intelletto, segue che le leggi di questa sintesi sono ancora le leggi della natura. La legislazione suprema della natura, secondo la filosofia che esponghiamo, risiede dunque *a priori* nel nostro intendimento. Se un architetto costruisce un edifizio, di cui forma il disegno, le leggi di questo edifizio, cioè la forma di esso nel tutto e nelle parti, i rapporti di queste parti fra di esse, nell'atto che furono le leggi della sintesi immaginativa dell'architetto, divennero poi effettuandosi il disegno stesso, le leggi oggettive dell'edifizio. L'architetto che forma la natura sensibile è il nostro intelletto: esso costruisce *a priori* gli schemi delle categorie: le leggi dello schematismo debbono dunque divenire le leggi oggettive della natura visibile. Così, per esempio, la legge della natura, per cui in tutti i cambiamenti la sostanza rimane, è la legge dello schematismo della categoria di sostanza; e questa legge della natura è *a priori* nell'in-

telletto, il quale colla sintesi delle sensazioni la rende oggettiva. Dite lo stesso dell'altra legge, per cui ogni avvenimento della natura suppone una causa da cui deriva, e che lo precede. Essa è la legge dello schematismo della categoria di causalità, che l'intelletto effettua colla sintesi con cui costruisce la natura visibile.

LETTERA VIII.

Osservazioni su le dottrine precedenti. Risultamenti dell' analisi del linguaggio. Arnaldo, e Lancellotto. Du Marsais.

Il gran desiderio, Amico pregiatissimo, che avevate di conoscere la nuova filosofia di Kant, mi sembra, che, colla lettura della precedente lettera, sia stato soddisfatto. Voi mi dite di aver provato, leggendola, uno dei più vivi piaceri, che le meditazioni filosofiche son capaci di destare in uno spirito avido di conoscere il vero. Il filosofo di Koenisberg vi sembra di aver penetrato sino agli elementi semplici delle nostre conoscenze; di aver determinato con precisione l'ordine della loro combinazione, ed i loro prodotti sintetici. Io vi prego, di non precipitare ancora il vostro giudizio. I principj da cui parte il filosofo prussiano possono nascondere degli equivoci, e degli errori: questi possono menar lo spirito ad illazioni, la cui mostruosità vi colpisca. Intanto limitandomi, nel momento, alla semplice analisi delle dottrine de'filosofi, su l'oggetto che ci occupa, mi sembra necessario di av-

vicinare le dottrine precedentemente esposte, e di notare con precisione le similitudini e le differenze.

Nel sapere umano fa d'uopo distinguere due epoche. La prima consiste nella sintesi, che forma gli oggetti dell'esperienza e compone il gran libro della natura sensibile: in questa epoca lo spirito pone *un di fuori*, forma de' corpi esterni, e se ne forma uno proprio, che lega cogli altri. Nell'epoca di cui parliamo la prima operazione dell'intelletto dee esser la sintesi. La seconda epoca incomincia dalla lettura del libro della natura: in questa seconda epoca lo spirito rivede la sua propria opera, e l'analisi è la sua prima azione. Locke si occupa della seconda epoca, egli suppone formato il gran libro della natura, ed introduce lo spirito per leggerlo e comprenderlo: egli parte da questo fatto, che i sensi ci danno l'idee complete degli individui, che sono gli oggetti della esperienza: egli suppone come dati l'esteriorità delle sensazioni, e la loro unione in un oggetto; ed egli fa, in conseguenza, derivare per mezzo dell'analisi dall'esperienza tutte le idee semplici. L'ideologia rimonta più alto: ella si trasporta al di là dell'esperienza. al principio della prima epoca del saper umano: ella cerca: *come le nostre sensazioni producano tutte le nostre idee?* Ella incomincia dalla sintesi, per far nascere i fenomeni de' corpi, quello del me, e di tutta la natura sensibile. La filosofia trascendentale segue la stessa direzione ideologica, e credendo di dovere più attentamente osservare la natura degli elementi delle diverse combinazioni sintetiche, crede di avere scoverto due spe-

zie di elementi, i *soggettivi*, e gli *oggettivi:* ed osservando più davvicino i primi, gli divide nei modi della sensibilità, e ne' modi del pensiere.

Ecco dunque le diverse dottrine su l'oggetto che ci occupa: 1. *La prima operazione dell'intelletto è l'analisi*, è questa la dottrina di Locke. 2. *La prima operazione dell'intelletto è la sintesi: questa non combina altra cosa, se non che sensazioni*. È questa la dottrina dell'ideologia e del trattato delle sensazioni. 3. *La sintesi è la prima operazione dell'intelletto: essa nondimeno non unisce le sole sensazioni, ma eziandio alcuni elementi soggettivi, i quali sono in noi, indipendentemente da' sensi*. È questa la dottrina della filosofia trascendentale.

Secondo la filosofia trascendentale lo spirito costruisce *a priori* le diverse figure de' corpi. Secondo la ideologia di Condillac lo spirito si forma le diverse idee delle figure visibili dei corpi. Il filosofo francese insegna, come abbiam veduto, che le sensazioni della vista non ci manifestano, in origine, le figure de' corpi. La figura visibile è dunque, secondo Condillac, un prodotto della sintesi dello spirito, il quale all'occasione di alcune date impressioni di luce e di colore, si forma la nozione della figura tangibile, ed unendo questa alle sensazioni visuali produce il fenomeno della figura visibile. Lo spirito nella produzione di tali fenomeni non è sempre passivo: allora che si tratta di corpi, la cui figura è familiare al tatto, può ammettersi che all' occasione di alcune date sensazioni della vista, si riproduca per associazione l'idea della

figura tangibile. Ma quando i corpi non sono stati osservati col tatto, ed hanno delle figure diverse da quelle osservate col tatto, bisogna necessariamente supporre, che l'attività dello spirito produca certe date idee di figura tangibile. Secondo Condillac lo spirito è dunque l'autore dello spettacolo, che in una notte serena presenta allo spettatore la volta azzurra del cielo. La sola differenza in ciò fra la dottrina del filosofo francese, e quella del filosofo prussiano è, che secondo la prima lo spirito costruisce le figure visibili istruito dalla esperienza del tatto, laddove, secondo la dottrina kantiana, lo spirito costruisce *a priori* qualunque spezie di figura.

L'ideologia è la scienza dell'origine e della generazione delle nostre idee. La filosofia trascendentale, occupandosi ancora di questo oggetto, è un'ideologia. Ella nondimeno si distingue dall'ideologia insegnata da Condillac in ciò, che ella ammette un ordine di nozioni *a priori*, indipendente dalla sensazione. Quest'ordine chiamasi *ordine trascendentale*. In quest'ordine consiste non già la conoscenza, ma il modo o la forma della conoscenza; poichè le visioni pure dello spazio e del tempo sono i modi della nostra sensibilità, cioè i modi in cui sentiamo: e le dodici categorie sono i modi del nostro pensiere, cioè i modi in cui pensiamo. *La filosofia trascendentale* è dunque quella, che determina *a priori* il modo, o la forma della nostra conoscenza. Chiamasi ancora *filosofia formale*. La filosofia trascendentale prende pure il nome di *filosofia critica*, cioè di filosofia esaminatrice, perchè esamina i fondamenti, ed il valore delle nostre conoscenze.

Ma qui una quistione si presenta tosto allo spirito, la quale dobbiam risolvere. L'ordine trascendentale, che la filosofia critica ammette, è egli lo stesso dell'esistenza delle idee innate, e dei principj innati, che le scuole di Cartesio, e di Leibnizio, avevano ammesso prima di Kant? Egli vi ha fra le due dottrine una differenza essenziale, che bisogna ben conoscere, ed attentamente notare.

Le scuole cartesiana e leibniziana accordavano all'ordine *a priori* una realtà in se, indipendentemente da qualunque esperienza. Le nozioni innate erano, pe' cartesiani e pe' leibniziani, i semi della sapienza che l'Autore Supremo della natura aveva impressi nelle anime nostre, per farci conoscere le cose in sè stesse considerate. Le nozioni innate dell'unità, della sostanza, della causa, dello infinito, secondo queste scuole, sono in sè stesse reali, esse hanno degli archetipi a cui corrispondono. Vi ha nella natura, indipendentemente dalle nostre percezioni, unità reali, sostanze reali, cause reali, un infinito reale. Cartesio ritrovando in lui la nozione dell'essere infinito, da questa, come vi ho detto nella prima lettera, concluse l'esistenza di Dio. Leibnizio e Wolfio credettero, che l'argomento cartesiano *a priori*, per provare l'esistenza di Dio fosse valevole, purchè però fosse provata la possibilità dell'essere infinito. Per provarla eglino ragionano a questo modo: la possibilità consiste nell'assenza della contradizione: la contradizione, essendo l'unione dell'essere e del non essere, non può aver luogo nell'essere infinitamente perfetto in cui tutto è

realtà o essere, e non vi è privazione o non essere. L essere infinitamente perfetto è dunque possibile. Ora l'esistenza attuale è una perfezione: quest'essere è dunque esistente. I cartesiani ed i leibniziani attribuivano in conseguenza la realtà all'ordine *a priori*. Eglino si credevano autorizzati a passare, senza alcun mezzo, dalla regione del pensiere a quella dell'esistenza.

Questo metodo di ragionare si era reso molto comune, e fu adottato ancora da alcuni filosofi, i quali professavano dottrine contrarie al cartesianismo, ed al leibnizianismo. Ecco come ragiona Clarke per provare l'esistenza del vacuo, negata dalle scuole di Cartesio e di Leibnizio. Noi abbiamo un'idea dell'estensione o dello spazio, e questa idea è distinta da quella del corpo. Vi ha dunque un'estensione diversa da quella del corpo. Inoltre, supponendo annientati tutti i corpi, non possiamo concepire annientato lo spazio; la necessità dell'idea dello spazio suppone l'esistenza necessaria di questo spazio, e l'impossibilità di concepirlo limitato suppone che questo spazio sia infinito, Vi è dunque necessariamente uno spazio infinito.

Lo spazio dee essere o sostanza, o attributo di qualche sostanza. Non è sostanza, poichè lo spazio si concepisce come un modo; esso è dunque l'attributo di una sostanza. Lo stesso dee dirsi della durata infinita. Così il filosofo citato, nel capitolo IV del tomo primo della sua dimostrazione dell'esistenza di Dio, prova dalla esistenza delle idee dello spazio e della durata l'esistenza della immensità e dell'eternità, e dall'esistenza di queste cose quella dell'esistenza di una so-

stanza eterna ed immensa. « Le idee della infi-
« nità e dell'eternità. egli dice, sono talmente
« impresse nell'anima mia, che io non posso di-
« sfarmene, cioè che io non posso supporre, sen-
« za cadere in una contradizione ne' termini, che
« non vi sia alcun essere nell'universo, in cui
« questi attributi sieno necessariamente inerenti.
« Perchè gli attributi o i modi non sono esisten-
« ti, se non che per l'esistenza della sostanza, di
« cui sono attributi e modi. Ora ogni uomo, il
« quale è capace di supporre, di non esservi nel-
« lo universo nè eternità nè immensità, ed in
« conseguenza alcuna sostanza, per l'esistenza
« della quale questi attributi, o questi modi so-
« no esistenti, potrà, se gli piace, colla stessa fa-
« cilità distruggere l'eguaglianza fra due volte
« due e quattro.

Ma nè l'esistenza di un'idea nel nostro spiri-
to, nè l'impossibilità di toglierccla son sembrati
a Condillac motivi sufficienti, per l'esistenza
dell'oggetto di questa idea. L'esistenza di un'i-
dea nel nostro spirito altro non prova, se non
che questa esistenza, e niente più. Chi mai dal
vedere un ritratto può dedurre l'esistenza di
una cosa simile al ritratto? Avendo due ritratti,
o due immagini, possiamo conoscere solamente
la relazione, che passa fra queste immagini; ma
non già quella che passa fra l'immagine e l'og-
getto. Non si può dunque stabilire *a priori*, cioè
in forza delle nostre idee solamente, alcuna esi-
stenza.

Kant ammettendo con Cartesio e Leibnizio
alcuni principj. o nozioni *a priori*, conviene con
Condillac, che non si trova alcuna realtà, se non

che nell' esperienza. Vi è, secondo Kant, un ordine di principj e di nozioni *a priori*, ma questo ordine è semplicemente ideale. *L' idealismo trascendentale* è dunque una massima fondamentale della filosofia critica; ed in ciò consiste la principal differenza fra la dottrina delle idee innate di Cartesio e di Leibnizio, e la dottrina trascendentale delle forme pure della sensibilità e dell' intelletto. Queste forme sono, secondo Kant, gli elementi soggettivi delle nostre conoscenze sperimentali. Esse servono a formare l' esperienza: e senza di esse l' esperienza sarebbe impossibile.

L' esperienza nasce dal concorso della sensibilità coll' attività del pensiere. Senza la sensibilità il pensiere non avrebbe oggetto su di cui spiegare potesse la sua azione; e senza l' azione del pensiere, la sensibilità non presenterebbe allo spirito, se non che un disordine, un caos, in cui non si vedrebbe alcuna traccia del sapere umano. Il concorso dell' attività dell' intelletto colla sensibilità forma gli oggetti dell' esperienza, ed il gran libro della natura empirica, nella cui lettura ed intelligenza consiste tutto il sapere umano. Da ciò segue, che gli elementi soggettivi, i quali si trovano ne' nostri concetti empirici, sono di due spezie; alcuni sono negli oggetti della esperienza in quanto questi son sentiti, altri in quanto questi son pensati. Se io dico: *il sole è esteso: durante il giorno il suo nascere è prima del suo tramontare;* nel primo giudizio il vocabolo *esteso* esprime un elemento soggettivo del sole in quanto *il sole è* sentito; nel secondo giudizio l' espressione *prima del suo tramontare* esprime

ancora un elemento soggettivo, in quanto *il sole* è sentito.

In questi altri giudizj: *il sole è uno; esso è la causa del calore su la terra*, nel primo il vocabolo *uno* esprime un elemento soggettivo del sole in quanto questo è pensato, nel secondo il vocabolo *causa* esprime ancora un elemento soggettivo del sole, in quanto il sole è pensato. Appartiene al pensiere di riguardare il sole come *uno*, cioè di ridurre le varie percezioni che costituiscono la percezione complessa del sole, sotto il concetto più alto di *unità*; ed allo stesso pensiere appartiene di porre in connessione il sole colla terra, o di ridurre la varietà delle percezioni di questi due oggetti sotto la categoria di *causalità*.

Allora che la sintesi combina alcuni elementi, l'analisi può separarli da' prodotti sintetici. Da ciò segue, che secondo la filosofia trascendentale, le visioni pure del tempo e dello spazio non meno che le categorie possono ottenersi facendo l'analisi dell'esperienza. Questo risultamento della filosofia trascendentale rende insufficiente tutta la teorica di Locke su l'origine e la generazione delle nostre idee. Che cosa fa difatti il filosofo inglese? egli esponendo alla meditazione dello spirito umano il gran libro della natura fa, che lo spirito, per mezzo dell'analisi, ne ritragga tutte le nozioni semplici. Ora da ciò concludesi che tutte le nozioni semplici così derivate sieno de'dati della sensibilità, o de'sentimenti distinti e sviluppati dagli altri sentimenti. Se fra queste nozioni semplici si troveranno alcuni elementi soggettivi, questi possono ben de-

dursi per via di analisi dall'esperienza; ma lo possono appunto. perchè lo spirito gli ha posti colla sintesi, colla quale ha formato gli oggetti dell'esperienza. La quistione fondamentale consiste a determinare, se l'operazione primitiva dell'attività del pensiere sia l'analisi, o pure la sintesi. Ponendo coll'ideologia di Condillac e colla filosofia trascendentale di Kant, esser la operazione originaria dell'intelletto la sintesi, l'analisi lockiana è insufficiente per determinare l'origine oggettiva, o pure soggettiva delle nostre nozioni semplici. Locke pretende, che l'idea della estensione ci venga per mezzo de'sensi esterni; egli parte da questo principio, che i corpi si mostrano al tatto. ed alla vista come estesi; ora questo raziocinio crolla allorchè si suppone colla filosofia trascendentale, che l'estensione la quale apparisce ne'corpi è un elemento soggettivo; e che lo spirito ritrova i corpi estesi, perchè nel formare i loro concetti per sintesi, vi ha posto l'elemento soggettivo della figura, la quale ha formato *a priori*, combinando le categorie colle forme della sensibilità. Sebbene dunque la nozione di figura possa dedursi per via di analisi dalla esperienza, può nulladimeno derivare dal soggetto conoscitore. Lo stesso può dirsi riguardo all'idea della durata, che Locke deriva dalla successione, che il senso interno osserva nelle nostre modificazioni: questo argomento rimane insufficiente allorchè si suppone colla filosofia trascendentale, che siam noi che ponghiamo nelle nostre maniere di essere un *prima*, ed un *dopo;* e che la forma pura del tempo, la quale è in noi indipendentemente dalle nostre modifi-

cazioni, è quella che ci fa apparire queste modificazioni successivamente l'una all'altra. Lo spirito deduce dunque per analisi, meditando su le proprie modificazioni, l'idea della durata, perchè egli ve l'ha posta per sintesi. Riguardo alla nozione della sostanza Locke confessa, che non può derivare da'sentimenti; e sebbene soggiunga, che noi non abbiamo della sostanza, che una nozione vaga: pure questa risposta fa vedere l'insufficienza della analisi lockiana; poichè una nozione vaga non lascia di essere nozione, e se si confessa che ella non deriva da'sentimenti, fa d'uopo confessare, che sia in noi *a priori*. Nell'analisi di qualunque oggetto empirico questa nozione si mostra; ma ella, dice Kant, vi si mostra perchè lo spirito ve l'ha posta per sintesi. Quando Locke osserva, che ciascuna idea del nostro spirito, ciascun oggetto della natura si mostra a noi come *uno*, egli adduce solamente il fatto, ma non già la ragione del fatto. Questa *unità*, si domanda donde viene ella? dalla sensazione? non vi ha certamente alcuna sensazione, che sia l'unità. L'unità è una semplice veduta del nostro spirito, un semplice modo del nostro pensiere. E siccome l'esperienza deriva dalla sensibilità, e dal pensiere; l'unità si trova in qualunque oggetto empirico per analisi, perchè vi è entrata per sintesi. Condillac, nella lingua de'calcoli, ritrova le nozioni de'numeri, ed il fondamento della nostra aritmetica nell'apertura successiva delle diverse dita delle due mani; ma tutto ciò suppone i concetti empirici delle due mani colle loro dita rispettive; ora nella formazione di questi concetti, secondo la filosofia

trascendentale, vi è entrato quello del numero, il quale è lo *schema* delle categorie di quantità: lo spirito ritrova dunque, per mezzo dell'analisi, nelle due mani, il concetto del numero, appunto perchè ve l'ha egli posto colla sintesi. Concludiamo: la deduzione analitica delle nozioni semplici dall'esperienza, non è un argomento legittimo, per decidere la quistione importante su l'origine primitiva di queste nozioni; e l'analisi lokiana, in conseguenza, è insufficiente.

Tutto il sapere umano, secondo Kant, *comincia colle sensazioni; ma non tutto deriva dalle sensazioni*. In ciò questo filosofo dissente dai cartesiani, ma conviene con Leibnizio. Secondo i primi, almeno secondo alcuni, vi sono nell'anima nozioni anteriori, nell'ordine del tempo, alle sensazioni. Secondo Leibnizio l'anima, essendo creata coll'idea dell'universo sensibile, ha originariamente la rappresentazione del composto nel semplice, nella quale rappresentazione questo filosofo fa consistere la sensazione. Non vi ha dunque, nell'ordine del tempo, alcuna nozione nell'anima, che sia anteriore alla sensazione. Tutto il sapere umano comincia dunque, secondo il filosofo di Lipsia, colle sensazioni. Ma non tutto il sapere umano deriva dalle sensazioni, cioè da quei cambiamenti che avvengono nell'anima, e che noi riguardiamo come passivi; le sensazioni sono l'occasione, che fanno uscire dall'interno dell'anima ciò che in essa vi si trova originariamente, come l'urto fa uscire dalla selce le scintille. La dottrina kantiana delle forme pure, non differisce a certi riguardi dalla dottrina leibniziana spiegata ne'nuo-

vi saggi. se non che nel solo *idealismo trascendentale*. Kant, come ho detto, non attribuisce alcun valore reale all' ordine delle nozioni *a priori*. Tutta la realtà dell' umano sapere consiste nell' esperienza, e non può consistere fuori dell' esperienza. L' ordine *a priori* è tutto ideale. Il criticismo è stato perciò riguardato giustamente, come *un idealismo trascendentale, ed un realismo empirico.*

Ma finalmente domandiamo al filosofo di Koenisberg. che cosa è mai questo realismo empirico? Qual valore ha ella questa esperienza, ne'limiti della quale è racchiuso tutto il sapere umano? I concetti empirici sono una combinazione degli elementi soggettivi cogli elementi oggettivi. Gli elementi soggettivi non hanno da sè alcuna realtà. Essi non possono menarci alla conoscenza delle cose in sè stesse considerate, chiamate da Kant *noumeni*. Questi elementi soggettivi non sono se non che fenomeni costanti. Gli elementi oggettivi, cioè le sensazioni, sono ancor da sè insufficienti a darci la benchè menoma conoscenza de' *noumeni:* esse non suppongono alcuna cosa, che sia a questi conforme; nella combinazione dunque degli elementi soggettivi cogli elementi oggettivi delle sensazioni, non si ottiene alcuna conoscenza conforme alla realtà assoluta delle cose. L' esperienza perciò non c' istruisce in alcun modo delle cose in sè stesse considerate. Quale istruzione ci reca ella? L' esperienza non ci dà altro, risponde Kant, se non che dei *fenomeni*. che chiamansi ancora *apparenze*. Facciamo l' analisi di ciò, che a noi si mostra in un corpo, e troveremo un gruppo di

apparenze, e niuna realtà. Un corpo ci presenta una figura, cioè un'estensione figurata; ma questa non è che un'apparenza; essa nasce come abbiam veduto, dalla sintesi di elementi soggettivi. Le qualità, che a questa estensione figurata attribuiamo, non sono altra cosa, se non che nostre sensazioni e nulla di reale al di fuori di noi. Fossero almeno i corpi, secondo pensava Leibnizio, una moltitudine di monadi, cioè di sostanze semplici? No, risponde Kant, l'unità, la pluralità, la sostanza, sono nostre categorie, cioè modi del nostro pensiere: nulla vi ha di simile a questi modi nelle cose in sè stesse considerate. I corpi non sono dunque, che una collezione di apparenze: essi sono fenomeni nel rigor del termine. Ma le nostre sensazioni, le quali, secondo il criticismo, ci son date, non hanno forse una causa fuori di noi? Se la causalità è una categoria, non può filosoficamente asserirsi, che le sensazioni abbiano una causa che in noi le produca. Limitiamoci dunque a dire, che i corpi sono fenomeni, apparenze. L'Io stesso è un fenomeno. Che cosa è l'Io? Esso si mostra al senso interno come una sostanza che dura, e che cambia incessantemente. Ma la sostanza, il tempo, il cambiamento, non sono che fenomeni. L'Io della coscienza empirica è dunque ancora come tutti gli altri oggetti della natura un'apparenza. Ma, si dice, queste sensazioni, come materia della coscienza, non sono almeno reali?

Togliete alle sensazioni la successione, la quale è un fenomeno, non potrete concepirle affatto: esse si mostrano come modi di essere, e per conseguenza sotto la categoria dell'accidente: esse

si mostrano in un ordine di successione; voi non potete concepire di esser affetto dal sentimento della fame, e da quello della sazietà, se non successivamente; ora questa successione è un'apparenza: tutte le sensazioni hanno un grado, e questo è un fenomeno. Tutte le sensazioni si gettano in uno spazio, poichè si riferiscono alle parti del nostro corpo, e lo stesso pensiere si riferisce alla testa. *L' Io della coscienza è dunque un fenomeno. Tutto il sapere umano si raggira in un circolo di apparenze, senza avere il potere di uscirne giammai.* È questo il risultamento generale del criticismo.

Leibnizio ha detto: *Vi sono alcune nozioni a priori: esse hanno degli archetipi a cui son conformi.* Kant ha detto: *Vi sono alcune nozioni a priori: esse non hanno archetipi a cui sian conformi: ma sono semplici forme, vôte di alcun valore reale.* Leibnizio ha detto: *Le verità necessarie contengono la ragione determinante, ed il principio regolativo dell' esistenze stesse, cioè le leggi dell' universo* (vedete la mia quarta lettera): Kant ha detto: *Le verità necessarie contengono le condizioni formali dell'esperienza. Esse sono le leggi non mica delle cose in sè stesse considerate, ma de' soli fenomeni. Le cose in sè stesse non possono conoscersi, nè per dati avventizj, nè a priori. L' ordine a priori è un puro ideale; esso è l'ordine de' fenomeni costanti.*

Questi, combinati co' fenomeni passeggieri ed accidentali delle sensazioni, costituiscono i fenomeni complessi de' corpi e del me, e la natura fenomenica. Fuori della natura fenomenica le verità necessarie non hanno alcun valore.

La comparazione, che vi ho fatto, fra la dottrina cartesiana delle idee innate, la stessa dottrina modificata da Leibnizio, e la dottrina trascendentale delle forme pure di Kant, vi fa conoscere la diversa maniera, con cui questo grande uomo ha riguardato la quistione su l'esistenza ed il valore de' principj *a priori*. Il pensamento originale di riguardare l'esperienza come composta di principj soggettivi e oggettivi: e di non destinare i primi ad altro uso, se non che a quello solo di formare l'esperienza possibile, è stato il principio fecondo, che ha prodotto la rivoluzione kantiana, che richiama oggi l'attenzione de' pensatori. Ma questa distinzione fra i principj soggettivi e gli oggettivi, dice Degerando, è ella intanto ben differente da quella, che i filosofi francesi, e Dumarsais in particolare, hanno stabilito fra le idee che esprimono gli oggetti, e quelle che non sono se non che vedute dello spirito? Per rispondere con esattezza alla quistione proposta, fa d' uopo ritornare alquanto indietro, ed esaminare i risultamenti dell' analisi del linguaggio.

Dopo il risorgimento della filosofia nell'epoca di Cartesio, i dotti osservarono, che non si possono ben comprendere i diversi elementi del linguaggio, senza conoscere gli elementi del pensiere, ed il modo della formazione di questo, e che dall'altra parte riflettendo su gli elementi del linguaggio, e su la loro connessione, si giugne a conoscere gli elementi del pensiere, e la loro connessione. Il pensiere è nel nostro spirito; ed è perciò l' oggetto della sola esperienza interna; ma questo pensiere si rende presente

a' sensi esterni nel linguaggio parlato, e nel linguaggio scritto. Con ciò si può, in un certo modo. unire per la conoscenza del nostro pensiere, non solo l'esperienza interna, ma l'esperienza esterna eziandio. Scrivendo questa proposizione: *il sole è luminoso*. io vedo cogli occhi nel vocabolo *sole* il pensiere del soggetto del mio giudizio, nel vocabolo *luminoso* il pensiere della qualità di questo soggetto, e nel vocabolo *è* l'azione dello spirito, che unisce la qualità al soggetto. Il linguaggio fa dunque l'analisi del pensiere. Se gl'istrumenti, e le macchine decompongono negli elementi chimici i corpi, il linguaggio è l'istrumento, che decompone il pensiere. L'analisi intellettuale di questo non è dunque meno luminosa dell'analisi chimica. È questa un' osservazione importante per coloro, che immersi nella sola contemplazione della materia sdegnano di ripiegare lo sguardo su di sè stessi. Quegli che vuol comunicare altrui il proprio pensiere per mezzo de' vocaboli, è obbligato egli stesso a studiarlo, ed a farne l'analisi; ed il linguaggio presenta successivamente i diversi elementi del pensiere a colui che ascolta, e glieli fa riunire. Alcuni hanno tentato di far l'analisi del pensiere col coltello anatomico: impresa vana ed assurda! il pensiere si decompone nella coscienza, e nel linguaggio. I Darwin avranno un nome fra i medici, ma non ne avranno alcuno fra i filosofi.

Il linguaggio facendo l'analisi del pensiere, i grandi uomini hanno pensato di comporre una grammatica generale. La prima fu la grammatica generale e ragionata di Porto Reale, com-

posta da Arnaldo e Lancellotto, opera classica e luminosa che fu stampata la prima volta nel 1660, poi nel 1664. La terza edizione riveduta, ed aumentata di nuovo nel 1676, contiene delle addizioni, che mancano nelle due ultime edizioni precedenti. In questa opera si stabilisce la distinzione fra i vocaboli oggettivi, ed i vocaboli soggettivi, in questo modo.

« La più gran distinzione di ciò che accade « nel nostro spirito, è di dire, che vi si può « considerare l'*oggetto* del nostro pensiere, e « la *forma* o la *maniera* del nostro pensie« re, di cui la principale è il giudizio: ma « vi si debbono ancora rapportare le congiun« zioni, le disgiunzioni ed altre simili opera« zioni del nostro spirito, e tutti gli altri movi« menti dell'anima nostra, come i desiderj, il « comando, l'interrogazione ec. Da ciò segue, « che gli uomini avendo avuto bisogno di se« gni, per denotare tutto ciò che accade nel no« stro spirito, fa d'uopo ancora, che la più « generale distinzione de' vocaboli sia, che gli « uni significhino gli *oggetti* de' pensieri, e « gli altri la *forma* e la *maniera* de' nostri « pensieri ».

Su questa distinzione, osserva Duclos, è appoggiata la metafisica delle lingue. Il celebre grammatico filosofo Du-marsais l'ha adottata, e sviluppata particolarmente. « I segni, egli dice « nel trattato dell'articolo, son destinati a deno« tare non solamente gli *oggetti* delle nostre « idee, ma eziandio le *differenti vedute* sotto le « quali lo spirito considera questi oggetti . . . . « Tutti i vocaboli che non denotano cose, non

« hanno altra destinazione se non quella di far
« conoscere queste differenti vedute dello spi-
« rito ».

L'analisi del linguaggio ha menato dunque a distinguere due spezie di elementi nelle nostre conoscenze, cioè gli elementi oggettivi, e gli elementi soggettivi o formali. Du-marsais ha sviluppato questa distinzione trattando degli aggettivi. Come noi sogliamo, egli osserva, qualificare gli esseri fisici in conseguenza delle impressioni immediate, che essi fanno su di noi, qualifichiamo ancora gli esseri metafisici ed astratti, non meno che gli esseri fisici stessi, in conseguenza di qualche considerazione del nostro spirito. Gli aggettivi, che esprimono queste sorti di vedute o di considerazioni, son quelli che io chiamo *aggettivi metafisici*. Questi aggettivi sono in grandissimo numero; se ne potrebbero fare tante classi differenti, quante specie di vedute vi sono, sotto le quali lo spirito può considerare gli esseri fisici, e gli esseri metafisici. Supponghiamo una linea di alberi in una vasta pianura: Due uomini giungono a questa, l'uno per un termine, l'altro pel termine opposto: ciascuno di questi uomini guardando gli alberi di cui parliamo dice, *ecco il primo;* di modo che l'albero che uno chiama *il primo* è l'ultimo per rapporto all'altro. Così *primo, ultimo*, e gli altri nomi di numero ordinale, non sono se non che *aggettivi metafisici:* essi sono aggettivi di relazione e di rapporto numerale. I nomi del numero cardinale, come *due, tre*, ec. sono ancora aggettivi metafisici, che qualificano collezioni d'individui.

Nel solido trattato della astrazione, Du-marsais risolve così la quistione su l'origine delle nostre idee.

« Le impressioni che riceviamo dagli oggetti,
« e le riflessioni, che facciamo su queste impres-
« sioni coll'uso della vita, e per mezzo della
« meditazione, sono la sorgente di tutte le no-
« stre idee, cioè di tutte le affezioni del nostro
« spirito, quando egli concepisce qualche cosa,
« di qualunque maniera che egli la concepisca ».

Ma questa distinzione di vocaboli *soggettivi* ed *oggettivi* non fu seguita da Condillac; e se questo filosofo l'avesse adottata, non avrebbe forse prodotto fuori il suo sistema della sensazione trasformata.

Egli sembra, che i filosofi francesi non abbiano ancora ben intesa tutta l'estensione della distinzione, di cui abbiamo parlato: e che non si sieno accorti, che essa dà una modificazione essenziale, ed importante alla dottrina lockiana. Secondo Locke tutte le idee derivano da'sensi esterni, e dal senso interno; or ammessa la dottrina di Du-marsais vi sono delle idee di rapporto, le quali nascono dall'attività sintetica dello spirito: è dunque falso, che tutte le idee semplici derivano da'sentimenti, o che, secondo l'opinione di Laroumigniere, non sieno, se non che sentimenti distinti e sviluppati dagli altri sentimenti. Nè si dica, che le idee di relazione son sentite dalla coscienza; poichè il sentimento di queste idee suppone la loro esistenza; e questa ha origine dal soggetto che compara, non dall'impressione degli oggetti comparati.

Ma l'esistenza di queste nozioni soggettive,

che sono un prodotto semplice della sintesi dello spirito, è ella la stessa cosa coll' esistenza delle forme pure della sensibilità e dell' intelletto, che Kant pone nella nostra facoltà di conoscere? Queste idee soggettive di Du-marsais sono nell' ordine del tempo posteriori all' esperienza: esse essendo rapporti, suppongono la percezione dei termini del rapporto; non sono dunque indipendenti dalle sensazioni, sebbene non derivino dalle sensazioni. Queste idee son prodotte dallo spirito, non mica ritrovate dallo spirito in sè stesso. Le forme pure di Kant al contrario, sebbene non si manifestino alla coscienza prima delle impressioni sensibili; pure costituendo la natura della sensibilità e dell' intelletto, si pongono, ponendosi queste facoltà e con queste facoltà: sono dunque originarie nella natura del soggetto. Inoltre gli elementi soggettivi di Kant servono a formare gli oggetti sensibili; laddove gli elementi soggettivi di Du-marsais suppongono l' esistenza di questi oggetti. Nel mio saggio filosofico, e ne' miei elementi di filosofia, io ho distinto due spezie di esperienza, la primitiva e la comparata; ed ho fatto vedere che a formar la seconda entrano come elementi costitutivi i rapporti, che son vedute del nostro spirito.

Qui non posso, Amico, tralasciare di farvi osservare una contradizione nella dottrina kantiana. Tutto il sapere umano, dice Kant, comincia colle sensazioni; ma non tutto deriva dalle sensazioni; ma se il sapere umano tutto intero comincia dalle sensazioni, nulla è esistente prima delle sensazioni; le pretese forme che si pongono

nel soggetto conoscitore, indipendentemente dalle sensazioni, son dunque un niente; perciò il soggetto conoscitore, la cui natura è costituita da queste forme, non esiste prima delle sensazioni; intanto Kant e la sua scuola lo suppongono esistente prima delle sensazioni.

Ma è già tempo di dar termine a questa lettera.

LETTERA IX.

Nuovo problema che Hume ha proposto alla Filosofia.

La sorpresa, Amico pregiatissimo, che vi ha recato la serie de' pensamenti del filosofo di Koenisberg, mi sembra in voi alquanto cessata. Io vedo rivolto lo sguardo della vostra meditazione sul risultamento generale del criticismo. Noi secondo questa filosofia non possiamo nulla conoscere delle cose in sè stesse; ed un'ignoranza assoluta di esse è la nostra destinazione. La nostra conoscenza si versa interamente su i fenomeni, cioè su le apparenze, e lo stesso *io* non è che un fenomeno. Questa filosofia pretende di aver dimostrato l'impossibilità di una conoscenza reale nell'uomo, e di aver ridotto il nostro sapere ad un sogno costante. Il risultamento generale di questa filosofia chiamata critica vi sembra dunque lo scetticismo. Questo stato è molto penoso per voi, e mi chiedete de' soccorsi, per liberarvene. Voi non v' ingannate certamente pensando così. Lo scetticismo in effetto non ri-

chiede nulla di più di ciò, che gli accorda la filosofia critica. Niuno scettico ha pensato di contrastare l'esistenza delle *apparenze:* lo scetticismo si è limitato a porre in dubbio la corrispondenza delle apparenze alle cose reali: non vi ha alcuna conoscenza, se non vi sono oggetti conosciuti; la conoscenza non è che un nome vano, se non è la conoscenza di qualche cosa reale. Se tutta la nostra scienza non è composta se non che di apparenze, la nostra scienza intera è vana. Domandate ad un kantiano: se noi siamo autorizzati dall'esperienza, o da principj *a priori* a rispondere a queste domande: vi ha egli qualche cosa reale al di fuori di noi? che cosa è ella mai? qual relazione ha con noi? Vi ha egli un Dio? vi ha almeno una sostanza pensante? Egli vi risponderà, che noi non possiamo nulla conoscere delle cose in sè stesse; che tutta la nostra scienza non può oltrepassare le apparenze.

I kantiani convengono che il risultamento della loro filosofia sia scettico; ma eglino vogliono unire questo scetticismo col dommatismo su i principj delle nostre conoscenze. La filosofia, dice il kantiano Willers, riguardo al suo procedimento è o *dommatica*, o *scettica*, o *critica*. Se ella pone de' principj, che dimostra, o riguarda come certi senza dimostrazione, e su de' quali innalza un sistema, che ci dà come un corpo di dottrina solida e provata: in questo caso il procedimento della filosofia è *dommatico*. Se ella rigetta la certezza de' principj, svela la loro insufficienza, e senza andare più lungi, rimane nello stato di dubbio, il suo procedimento in questo secondo caso, è *scettico*. Se ella final-

mente dopo d'aver accompagnato lo scetticismo sino al punto, in cui esso riconosce l'illusione de' sistemi, e l' insufficienza di ciò che il dommatismo dà per principj, non si ferma nello stagnamento del dubbio, ma va più lungi, e ricerca come nascano i sistemi illusorj, perchè i principj del dommatismo sieno insufficienti, ed a questo oggetto esamina con rigore l'intendimento umano, e fa l'analisi la più profonda della nostra facoltà di conoscere, per cui nascono i sistemi, ed i loro principj, e così risale alla formazione di tutte le nostre conoscenze; il suo procedimento in tal caso si nomina *critico* cioè esaminatore. Sino a Kant, soggiunge il filosofo citato, non si era filosofato, se non che secondo i due primi modi. Ogni filosofia era stata *dommatica, o scettica;* Kant è l'autore del metodo critico, benchè molti di coloro che l'hanno preceduto abbiano avuto de' pensamenti e de' sospetti di questo metodo.

Hume ne' suoi saggi filosofici su l'intendimento umano pubblicati nel 1747 ha insegnato lo scetticismo. Kant ci dice, che la lettura di questi saggi lo svegliò dal suo sogno dommatico, e lo menò al metodo critico; il risultamento del qual metodo, come abbiam veduto, è l'ignoranza assoluta dello spirito umano su gli oggetti in sè stessi considerati. Io vi promisi nella quinta lettera, che facendo partir Kant dalla dottrina di Hume l'avrei condotto al criticismo. Con questa lettera incomincio, spiegandovi la dottrina del filosofo di Edimbourg, ad adempiere la mia promessa.

La cognizione filosofica consiste nella cono-

scenza della relazione fra gli effetti e le cause. Il conoscere semplicemente un fatto è una conoscenza storica; il conoscere il modo della formazione di questo fatto è una conoscenza filosofica. La *causalità* è stata dunque creduta l'oggetto della filosofia. A questo punto Hume diresse le sue riflessioni.

Tutti gli oggetti, dice Hume, di cui l'umana ragione si propone la ricerca, si dividono in due classi; la prima comprende *le relazioni delle idee*, e la seconda *le cose di fatto*. Alla prima appartengono tutte le proposizioni di geometria, d'aritmetica, e di algebra, tutte quelle in una parola, che sono, o intuitivamente, o dimostrativamente certe. Dicendo, che *il quadrato dell'ipotenusa è uguale a' quadrati de' due cateti*, si esprime una relazione fra alcune figure. Dicendo che *tre volte cinque sono uguali alla metà di trenta*, si esprime una relazione fra alcuni numeri. Le proposizioni di questo genere si scoprono per mezzo di semplici operazioni della mente, cioè per mezzo del solo paragone delle nostre idee, ed in nulla dipendono dalle cose esistenti nell'universo. Non vi fosse cerchio, nè triangolo nella natura, i teoremi dimostrati da Euclide conserverebbero parimente la loro evidenza e la loro eterna verità. Non è in tal maniera che si stabilisce la certezza delle cose di fatto: per quanto grande possa essere questa certezza, essa è di natura differente. L'opposto di ciascun fatto rimane sempre possibile, e non potendo mai implicar contradizione, lo spirito lo concepisce così distintamente e così facilmente, come se fosse vero e conforme alla realtà. *Il sole si leverà*, ed

il sole non si leverà, sono due proposizioni egualmente intelligibili, e niuna delle due è contraddittoria.

Se avvi dunque, secondo Hume, un'evidenza che ci attesta l'esistenze reali, e su cui riposano le cose di fatto, che non sono nè presenti a'sensi, nè registrate nella memoria; la sua natura è un oggetto validissimo ad eccitare la nostra curiosità. Non trovasi, che nè gli antichi, nè i moderni si sieno molto applicati a coltivare questa parte della filosofia. I ragionamenti, che noi facciamo sulle cose di fatto, sembrano aver per fondamento la relazione che avvi fra le cause e gli effetti. In fatti essa sola può trasportarci al di là dell'evidenza, che accompagna i sensi e la memoria. Dimandate ad un uomo, perchè egli crede un fatto che succede in luoghi ove non è, per esempio, che il suo amico soggiorna alla campagna, o viaggia in Francia: e vi darà per ragione un altro fatto; allegherà una lettera, che ha da lui ricevuto, alcune risoluzioni che gli vide prendere, alcune promesse che gli ha sentito fare. Io trovo in una isola deserta un oriuolo, o qualche altro lavoro di meccanica; tosto concludo essere stata cotesta isola scoperta, prima che io vi abbordassi. Tutti gli altri ragionamenti, che concernono fatti, sono della stessa natura: vi si suppone sempre una connessione fra il fatto presente, e quello che se ne deduce per modo di conseguenza. Se non vi fosse alcuna connessione, tutte le induzioni sarebbero precarie. Per qual cagione una voce articolata, ed un discorso ragionevole sentito in un luogo tenebroso, mi assicuran essi della presenza di

un uomo? Perchè questi sono atti applicati all' umana organizzazione. Fate l' analisi di tutti i ragionamenti di questa specie: voi li troverete tutti appoggiati su la relazione, che avvi fra le cause e gli effetti. E codesta relazione si offrirà sempre o prossima, o lontana, o diretta o collaterale. È per tal modo, che il calore e la luce son effetti collaterali del fuoco, e che si può legittimamente dedurre l'esistenza dell' uno dall' esistenza dell' altra.

La distinzione delle due spezie di verità, che sono l' oggetto de' nostri raziocinj, i quali son fondati su due diversi principj, cioè sul principio d' identità o di contradizione, e sul principio della causalità, fu osservata, prima di Hume, da Leibnizio. Le matematiche, secondo il filosofo di Lipsia, son poggiate sul primo principio, e la fisica è poggiata sul secondo, da lui chiamato *principio della ragion sufficiente*. Ma ritorniamo ad Hume.

Si domanda in primo luogo: è la ragione, oppure l' esperienza il principio, che c' istruisce della relazione di causalità? ciò vale quanto dire: se uno de' termini della relazione si fa presente a' miei sensi, posso io, indipendentemente dall' esperienza, e prima della stessa, giungere alla conoscenza dell' altro termine? Ciò vale ancora quanto dire: se l' esperienza mi presenta un oggetto che chiamasi *causa* senza darmi altra istruzione, posso io, indipendentemente dall' esperienza, e prima di essa, conoscere l' effetto che ne deriva? Oppure, se l' esperienza mi presenta un effetto, senza avermi di questo giammai manifestato la causa, posso io avere la conoscenza

di questa causa? Il filosofo, di cui espongo la dottrina, risponde: che non è la ragione, ma l'esperienza il principio che c' istruisce degli effetti e delle cause. La causa e l'effetto si presentano allo spirito come due fatti distinti l'uno dall' altro, e senza che l' idea dell' uno possa da sè stessa menare l' idea dell' altro. Voi non troverete, dice Hume, due fatti nella natura di tal condizione, che la presenza dell' uno vi faccia conoscere, indipendentemente dall' esperienza, e prima di essa, l' esistenza dell' altro. Qual connessione troviamo noi fra le qualità sensibili, che la vista ed il tatto ci manifestano nel pane, e la sensazione del sapore che esso ci desta mangiandolo, ed il nutrimento, che, mangiandolo, risulta nel nostro corpo? E se questo corpo, che chiamiamo pane, ci si presentasse per la prima volta, potremmo noi forse conoscere, prima dell' esperienza, ed indipendentemente da essa, l'effetto che in noi produrrà mangiandolo? Ognuno dee confessare, che non vi ha qui la menoma connessione, che sia conosciuta da noi, fra ciò che chiamiamo causa, e ciò che chiamiamo effetto: e che la sola esperienza può farci conoscere, *che il pane ci desta un sapore non dispiacevole, e ci nutrisce.*

Presentate al più esperimentato ragionatore che sia uscito dalle mani della natura, all'uomo che essa ha dotato della più alta capacità, un oggetto che gli sia affatto nuovo: lasciate che egli esamini scrupolosamente tutte le qualità sensibili di quest' oggetto: io lo sfido, dice il nostro filosofo, dopo codesto esame, a poter indicare una sola delle cause dell' oggetto di cui par-

liamo; o uno degli effetti, che da quest' oggetto derivano. Le facoltà dell' anima di Adamo novellamente create, fossero esse state più perfette ancora di quello che furono, non lo ponevano perciò in istato di concludere dalla fluidità e trasparenza dell' acqua, che questo elemento potrebbe soffocarlo, nè dalla luce e dal calore del fuoco, che questo sarebbe capace d' incenerirlo.

Non solamente i fatti della specie di quelli, de' quali abbiamo parlato, non ci presentano alcuna connessione; ma eziandio, secondo Hume, tutti quelli, che esamina la meccanica, fra i quali potrebbe sembrare di esservi una connessione, non ce ne presentano alcuna. La meccanica esamina le leggi della caduta de' gravi. Ma questa caduta è un fatto, che non può dedursi *a priori* dall' idea del corpo che cade. Una pietra è sostenuta in aria, toglietele il sostegno, essa cadrà. Ma considerando la cosa *a priori*, non troviamo nella situazione della pietra l'idea del moto piuttosto che della quiete, nè del moto *in basso* piuttosto che del moto *in alto* o in altra direzione quale che siasi. La stessa osservazione può farsi su le leggi dell'urto de'corpi. Io vedo per esempio, sopra un biliardo una palla che si muove in linea diritta, per andar ad urtarne un' altra che è in quiete; io suppongo, per soprabbondanza, che mi venga accidentalmente allo spirito, che l'effetto del contatto, o dell'impulso, sarà un moto prodotto nella seconda palla; io domando: non avrei forse potuto, collo stesso diritto, concepire cento altri avvenimenti totalmente differenti, che avrebbero potuto risultare da questa causa? Non

potevano ambidue le palle restare in un'assoluta quiete? Non poteva la prima ritornare in linea diritta come era venuta? Non poteva riflettersi in un'altra linea, seguendo una qualunque altra direzione? Codeste supposizioni nulla hanno di assurdo e d'inconcepibile; perchè adunque adotteremo noi l'una a preferenza delle altre, che sono pure conseguenti, e che non sono più difficili a concepirsi? Che si argomenti *a priori* tanto quanto si vorrà, non si giungerà mai allo stato di rendere ragione di una simil preferenza. Hume esamina molti altri fatti della natura, e conclude la stessa cosa per tutti; cioè che la natura ci presenta de' fatti, che sono solamente in congiunzione, ma non già in connessione fra di essi; e che non si può in conseguenza stabilire la causalità *a priori*, ma solamente coll'esperienza.

Hume adotta sull'origine delle nostre idee la dottrina di Locke. Tutte le idee semplici derivano dunque, secondo Hume, dalle sensazioni esterne, e da' sentimenti interni; in una parola dall'esperienza. Ora se tutte le idee derivano dall'esperienza, e se questa non ci presenta giammai de' fatti che sieno in connessione; segue che noi non abbiamo alcuna idea di questa *connessione*. Similmente noi siam privi dell'idea di *potere*: se avessimo questa idea vedremmo nel potere, indipendentemente dall'esperienza e prima di essa, ciò che da questo potere deriva; il che vale quanto dire, che vedremmo *a priori* l'effetto nella sua causa; il che abbiamo veduto, che non può accadere giammai. Questa dottrina di Hume conduce ad asserire, che noi non abbiamo alcuna nozione della causa efficiente, o

metafisica. La causa efficiente è ciò che colla sua azione produce l'effetto: posta l'azione della causa efficiente, l' effetto segue necessariamente. Hume negandoci la nozione di connessione e di potere, dee, in conseguenza, negarci ancora la nozione di causa efficiente. Egli combatte l'analisi lockiana dell' idea di causa. Locke, osserva Hume, dice nel suo capo del potere, che si giunge a questa idea, osservando che si formano nuove produzioni nella materia, e da ciò concludendo che è necessaria alcuna cosa, che sia capace di operarle. Ma questo filosofo confessa egli stesso, che le idee nuove, originali e semplici, non ci potrebbero pervenire col ragionamento; s' inganna egli dunque su l'origine di questa. Così Hume combatte la teorica di Locke su l'origine della idea di causa, di potere, di forza ec.

L' esperienza, dice Hume, c'insegna che alcuni oggetti sono costantemente seguiti da altri oggetti: l' esperienza ci obbliga dunque a definir la causa: *Un oggetto talmente seguito da un altro oggetto, che tutti gli oggetti simili al primo sono seguiti da oggetti simili al secondo.* La vista di una causa conduce l'anima per mezzo dell' associazione abituale all' idea dell' effetto. Questa esperienza fornisce una seconda definizione della causa: *la causa è un oggetto talmente seguito da un altro oggetto, che la presenza del primo fa sempre pensare al secondo.* Noi non abbiamo idea di *connessione:* ma non sappiamo altresì ciò che desideriamo di conoscere, allora quando ci sforziamo di concepire la connessione. Diciamo per esempio, che la vibrazione di una

tal corda è la causa di un tal suono: ma che cosa intendiamo noi per ciò? una di queste due cose; o che questa vibrazione è seguita da questo suono, e che tutte le vibrazione simili sono sempre state seguite da suoni simili: o che questa vibrazione è seguita da questo suono, e che all'apparizione della prima lo spirito, anticipando su i sensi, forma immediatamente l'idea del secondo.

Ma alcuni fatti hanno imbarazzato il filosofo, di cui esponiamo la dottrina. In primo luogo l'ultima definizione sembra che meriti qualche aggiunzione. Nella causalità le idee di causa e di effetto non solamente si associano scambievolmente; ma la percezione della causa esistente produce non solamente l'idea dell'effetto: ma fa credere questo effetto esistente. Similmente la presenza dell'effetto produce non solamente l'idea della causa; ma eziandio la credenza dell'esistenza della causa. Prima di udire la voce di un mio amico nella camera contigua, io potevo ivi immaginarlo: il mio spirito in questo caso non attribuiva al fantasma della immaginazione alcuna realtà: egli si limitava ad immaginare l'amico nella camera contigua, ma non mica a crederveIo presente; ma quando nella camera vicina odo la voce del mio amico, non solamente l'immaginazione mi desta l'idea di lui, ma eziandio io lo credo nella vicina camera presente, ed in forza di questa credenza corro ad abbracciarlo. Ora in che cosa consiste, domanda Hume, la differenza fra l'atto d'*immaginare*, e quello di *credere?* Non consiste semplicemeute, egli dice, in un'idea particolare omessa nelle finzio-

ni, mentre essa si trova congiunta ai racconti, che operano la convinzione della loro realtà, poichè in questo caso nulla impedirebbe, che lo spirito, il quale colla volontà esercita nelle finzioni un sovrano potere, riunisse questa idea ai frutti della sua immaginazione: e per conseguenza sarebbe in istato di credere tutto ciò che gli piacerebbe: il che è smentito dalla giornaliera esperienza. Non dipende se non che da noi il congiungere coll' immaginazione una testa umana al tronco di un cavallo, ma non istà in nostra balia il credere, che un simile animale abbia avuto esistenza nella natura. Ciò che distingue la *finzione* da quello che è *credibile*, dee dunque essere qualche sentimento inseparabile dall'una, e che non si può comunicare all' altro; da ciò segue, che questo sentimento non dipende dalla volontà, e non si produce per nostro comando. Il voler dare una definizione od una descrizione di questo sentimento sarebbe intraprendere, se non l'impossibile, almeno una cosa ben difficile; sarebbe come il voler definire la sensazione del freddo, o la passione della collera ad uomini che non l' avessero mai provata. Il vero e proprio nome di questo sentimento è quello di *credenza*.

L' osservazione, che abbiamo fatto, ci obbliga di cambiare alquanto la seconda definizione della causa nel modo seguente: *la causa è un oggetto talmente seguito da un altro oggetto, che la presenza del primo fa riguardare il secondo come reale.*

L' uomo che sentendo il bisogno della fame mangia i soliti cibi, aspetta con sicurezza l'ef-

fetto altre volte sperimentato da'cibi stessi, cioè la sazietà ed il nutrimento. Questa stessa aspettativa spinge l'agricoltore ad affidare alla terra la semenza; questa aspettativa, in una parola, è la regola della nostra futura condotta. Ma donde nasce una siffatta aspettativa, o per dir meglio, in che cosa consiste il sentimento della *credenza?*

Il sentimento della credenza, dice Hume, altro non è, se non che una concezione più intensa e più stabile de'semplici atti dell'immaginazione. E questa maniera di concepire risulta dall'abitudine di congiungere l'oggetto concepito a qualche cosa che è attualmente presente a'sensi, od alla memoria. I fantasmi, cioè i concetti riprodotti dall'immaginazione, possono essere svegliati o da altri fantasmi, o da percezioni di oggetti presenti. I fantasmi prodotti nel secondo modo sono più vivi e più commoventi di quelli prodotti nel primo modo. Osserviamo ciò che ci accade alla vista del ritratto di un amico assente. È certo, che l'idea di lui si ravviva per la somiglianza, e che le passioni cagionate da questa idea, come la gioja o la tristezza, si fortificano e prendono novello vigore. Due cose concorrono a produrre questo effetto; un'impressione presente ed una relazione di similitudine. Se la pittura non rassomiglia al nostro amico, o se non è destinata a rappresentarlo, non ci farà altresì pensare a lui. Se il ritratto è assente come la persona, l'anima può passare ancora dall'idea dell'uno a quella dell'altra; ma questa idea invece di animarsi s'indebolirà nel passaggio. Se per la prima volta entro nella camera di

studio di un mio amico morto, tosto insieme col fantasma di lui, si desta in me una moltitudine di sentimenti: mi sembra quasi vederlo assiso sulla seggiola in cui per l'ultima volta l'ho veduto; le mie viscere son tutte commosse, e questa vivacità e consistenza dell'immagine di lui, non vi è stata altre volte in cui l'immagine è stata svegliata da un fantasma antecedente. Egli è certo, che non avvi idea, a cui la distanza non faccia perdere la forza; mentre la sola prossimità dell'oggetto, quantunque i sensi non lo scoprano ancora, ne rende molto viva o commovente l'idea che si sveglia. Nel primo caso il fantasma dell'oggetto è svegliato da altri fantasmi, nel secondo caso è svegliato dalla percezione di un altro oggetto presente a' sensi. Concludiamo. Le percezioni degli oggetti presenti rendono i fantasmi che vi si associano più vivi e commoventi di quelli, che sono svegliati da altri fantasmi. I fantasmi svegliati dalle percezioni di oggetti presenti sono tanto più vivi, quanto il legame delle idee associate è più costante. Ora il legame fra le cause e gli effetti si è da noi sperimentato costantemente; questa abitudine dunque di passare dalla percezione della causa, a quella dell' effetto, o da quella dell'effetto a quella della causa, fa sì che i fantasmi di effetto e di causa, che si svegliano scambievolmente dalla presenza di uno di questi oggetti, sieno più vivi, più chiari e più commoventi di tutti gli altri fantasmi; ed in questa maggior chiarezza, vivacità ed energia, conclude Hume, consiste il sentimento della *credenza*. Esso è dunque un prodotto dell'abitudine. Get-

tando un pezzo di legno secco sul fuoco, concepisco immediatamaute che la fiamma sarà aumentata: è questo un modo di concepire, che trae la sua origine dal *costume*, e dall'esperienza; e l'oggetto sottoposto attualmente a'sensi, che risveglia il fantasma della fiamma aumentata, rende l'idea della fiamma assai più viva, che nol farebbe una di quelle vaghe chimere, le quali non fanno, se non che ondeggiare sulla superficie dell'immaginazione. Questo fantasma nasce immediatamente, l'anima vi passa in un istante e vi trasporta tutta la forza dell'impressione sensibile, di cui fa parte. L'idea del dolore può venirmi accidentalmente, dopo che mi sarà stato presentato un bicchier di vino; ma questa idea sarà ben altrimenti più viva, allorchè vedrò la punta di una spada portata al mio petto. Avvi egl'un'altra ragione fuorchè l'abitudine che abbiamo di passare dal primo oggetto che è presente, all'idea del secondo, che questa stessa abitudine ha renduto inseparabile? In ciò consiste tutto il potere dell'anima relativamente alle realtà conosciute per la relazione di causalità.

Osservate, che negli esempj recati l'oggetto del fantasma faceva altre volte un tutto coll'oggetto attualmente presente a'sensi. Il nome di *Cesare* pronunziato eccita una sensazione: questa si riferisce ad un oggetto, cioè a colui che pronuncia *Cesare;* ma la persona di colui che pronuncia *Cesare* non è un oggetto, che faceva colla persona di Cesare un tutto, come lo faceva la toga insanguinata di questo generale. Il fantasma, svegliato dalla vista di questa, dee dun-

que riuscire più vivo di quello svegliato dalla pronuncia del vocabolo *Cesare*. Questi fantasmi poi svegliati dalle percezioni sensibili degli oggetti, che facevano un tutto coll' oggetto del fantasma sono tanto più vivi e commoventi, quanto più noi siamo stati soliti a vedere gli oggetti insieme. Ora essendo le assocazioni naturali costanti, e le fortuite ed artificiali incostanti, ed essendo naturale l' assocazione della causa coll'effetto: segue, che i fantasmi svegliati da questa ultima associazione debbono essere i più vivi degli altri. Questa maggior vivacità essendo una conseguenza dell' abitudine di percepire insieme sensibilmente la causa coll' effetto, ed in questa maggior vivacità de'fantasmi consistendo, secondo Hume, il sentimento della credenza, s' intende bene perchè questo filosofo riguarda la causalità come un prodotto dell'abitudine, o del costume. Allorchè vedo la casa ove abita un mio amico morto, il fantasma di questo uomo è più vivo di quello, che nasce udendo pronunciare il nome di lui; ma è meno vivo di quello che si svegliava allora che udiva nella vicina stanza la voce di lui. Il secondo fantasma è più vivo del primo, perchè è svegliato da un oggetto sensibile, che coll' oggetto del fantasma faceva altre volte volte un tutto. Il terzo fantasma è più vivo del secondo, perchè è fondato su di un' associazione naturale, e perciò costante; laddove l' associazione su cui è fondato il secondo, è fortuita ed incostante, potendo un uomo trovarsi fuori della sua casa. Eccovi esposto colla massima chiarezza il sentimento di Hume.

Il filosofo di cui parliamo ha detto di più, che il sentimento della credenza è ciò che ci fa porre una connessione fra la causa e l'effetto. Questa maniera di parlare del filosofo scozzese ha fatto cadere in equivoco alcuni de'suoi più illustri lettori. Eglino han creduto, che Hume abbia realmente ammesso una connessione fra la causa e l'effetto, e che l'abbia riguardata come un effetto dell'abitudine. Su di questa supposizione il Willers combatte Hume: se una prima esperienza, dice il primo filosofo contro del secondo, non può darmi la nozione di connessione, di potere, di causa efficiente, come una tal nozione può nascere in me dalla stessa esperienza ripetuta? Non avrebbe forse Hume dovuto ragionare altrimenti? cioè, la causalità non è nelle cose osservate; essa è dunque nell'osservatore. Ma Willers e Kant, il quale aveva pensato nello stesso modo, s'ingannano: Hume ha creduto costantemente, che i fatti della natura si mostrino sempre a noi in congiunzione, non mai in connessione; e che l'esperienza non ci dia giammai alcuna idea di questa connessione. La sola cosa, che l'esperienza ripetuta, e perciò l'abitudine, ci dà, è il *sentimento della credenza;* e l'idea di questo sentimento è, secondo Hume, la sola idea di connessione, che noi possiamo avere. Ma non bisogna confondere il sentimento della credenza colla percezione di una relazione necessaria fra la causa e l'effetto.

Ciò che vi soggiungo terminerà di dare tutta la chiarezza all'opinione di Hume. Si domanda: la credenza del futuro simile al passato è essa appoggiata su di qualche argomento legittimo?

Per esempio: si può egli concludere così: l'acqua che ho bevuto mi ha dissetato; l'acqua dunque che beverò mi disseterà? E per proporre la quistione in un modo generale; un uomo dice: io ho trovato in ogni occasione una certa qualità sensibile accompagnata da altre qualità, potrò io concludere, che tutte le qualità sensibili simili alla prima, saranno sempre accompagnate da qualità sensibili simili alla seconda? Il nostro filosofo risponde, che questa conclusione non è nè intuitivamente evidente, nè una conseguenza dimostrata.

Difatto questa proposizione: *il futuro è simile al passato*, non può riguardarsi come una proposizione necessaria, poichè l'idea del predicato non è compresa in quella del soggetto: non comprendendosi nell' idea del futuro l'idea della similitudine di questo col passato. Qual' è dunque la sua natura? Il chiamarla sperimentale sarebbe un supporre ciò che è in quistione, poichè tutte le induzioni dell'esperienza si fondano in ciò, che l'avvenire rassomiglierà al passato: o in ciò che l'unione delle qualità, che l' esperienza ci ha mostrato per l' addietro, continuerà ad esser costante. Da che avvi dunque il menomo sospetto, che il corso della natura possa cangiare, il passato cessa di essere una regola per l'avvenire: l'esperienza perde ogni uso, e non può far nascere alcuna conclusione; è, in conseguenza, impossibile, che l'esperienza provi questa rassomiglianza dell' avvenire al passato, poichè non potrebbe impiegare prova, che non la supponga innanzi. Voglio supporre, che la natura sia stata fin qui rego-

lare nella sua mossa: sarà sempre necessario un nuovo argomento, per dimostrare, che continuerà ad esserlo. Il pane che mangiava qualche tempo fa mi nutriva: ciò significa, che un corpo dotato di alcune qualità sensibili era allora provveduto di altre qualità; ma ne segue egli mai, che altro pane debba eziandio nutrirmi, e che qualità simili alle prime debbano sempre unirsi con qualità simili alle seconde? Qui non avvi un'ombra di necessità. Ora se l'esperienza reiterata, o l'abitudine non ci autorizza, secondo Hume, a concludere l'avvenire dal passato, segue che l'abitudine non ci ha dato l'idea di connessione. Che cosa ha dunque prodotto in noi l'abitudine, fuori di ciò che trovavasi nella prima esperienza? Essa vi ha prodotto il sentimento della credenza della similitudine del futuro al passato. Un sentimento è una spezie d'istinto, che la natura ci ha dato per guidarci nelle nostre azioni; ed ha stimato, secondo il nostro filosofo, di affidarle piuttosto all'istinto, che alle operazioni incerte dell'intelligenza. Se le nostre conclusioni sperimentali, egli dice, non sono fondate su argomenti formali, bisogna che esse lo sieno su di qualche altro principio, il quale abbia tanto peso ed autorità, quanto ne ha l'argomentazione, e la cui influenza duri tanto, quanto la natura dell'uomo. Cotesto principio appellasi *costume, o abitudine.*

La filosofia ci mostra, che lo spirito umano non può penetrare negli oggetti, e che egli non possiede se non che idee o rappresentazioni. Ora qual mezzo abbiamo per assicurarci della realtà degli oggetti relativi alle nostre idee sen-

sibili? I filosofi comunemente ebbero ricorso al principio della causalità. Eglino riguardano le nostre percezioni sensibili, come effetti, le cui cause erano gli oggetti esterni. Hume avendo chiamato ad esame il principio della causalità, ha dovuto ancora occuparsi della presente quistione. Le idee sensibili, ha egli domandato, son esse prodotti da oggetti esterni, che le rassomigliano? egli risponde così alla proposta quistione: è questa una quistione di fatto, e come altrimenti deciderla se non come tutte le altre quistioni di tal natura, io voglio dire, coll'esperienza? Ora l'esperienza qui si tace, e debbe tacersi. Nulla può esser presente allo spirito fuorchè le percezioni, o le idee; è perciò impossibile di avere una esperienza della congiunzione delle idee cogli oggetti. Senza alcuno ragionevole fondamento adunque supporrebbesi una tal congiunzione.

La ragione non ci dà alcuna conoscenza sull'avvenire: una spezie d'istinto ci mostra un avvenire simile al passato. Similmente la ragione non ci somministsa alcun mezzo per istabilire la realtà degli oggetti esterni; ma un altro istinto la pone costantemente. Un naturale istinto sembra portare gli uomini ad affidarsi a' loro sensi. Senza ragione, ed anche prima dell' uso della ragione, supponiamo un universo esterno indipendente dalle nostre percezioni, e che sarebbe esistente, anche quando noi con tutti gli altri uomini, e con tutti gli esseri sensitivi fossimo annientati. Ma qui non solamente l'istinto va al di là de' limiti della ragione; ma esso si mostra in contradizione colla ragione medesima.

L' istinto che ci svela un avvenire simile al passato, istinto che Hume chiama credenza, va certamente al di là de' limiti della ragione, ma non è mica in contradizione colla stessa. L' istinto, che ci mena alla realtà degli oggetti esterni, par che supponga, che l'immagini presentate da'sensi sieno gli oggetti esterni medesimi. Questa stessa tavola di cui vediamo la bianchezza, e di cui tocchiamo la solidità, la riguardiamo esistente indipendentemente dalle nostre percezioni: noi la crediamo qualche cosa di esteriore all'anima, che la scorge: la nostra presenza non la rende reale, e la nostra assenza non l'annulla: essa conserva il suo essere nella sua totalità e nella sua uniformità; e cotal essere non dipende in alcun modo dalla situazione delle intelligenze, che lo percepiscono. Ma questa opinione, soggiunge Hume, a cui ci mena l'istinto, è contradetta dalla più lieve tintura di filosofia. Questa c'insegna, che nulla può essere all' anima presente, che idea o percezione non sia, vale a dire che l'anima non può avere coscienza se non che delle sue idee e delle sue modificazioni: e che i sensi non sono altra cosa, se non che i canali, che trasmettono all'anima le immagini degli oggetti, senza accordare a lei alcun commercio diretto cogli oggetti esterni. A misura che ci allontaniamo da un oggetto, noi lo vediamo diminuire di grandezza, e tuttavia quest' oggetto reale, che è esistente indipendentemente da noi non soffre alcun cambiamento; ciò che si presentava al nostro spirito non era dunque altra cosa se non che l'immagine dell'oggetto. Sino a tal punto il raziocinio ci sforza di contradire i primi istinti

della natura. Quando poi si tratta di stabilire la realtà degli oggetti esterni, abbiamo veduto, che la filosofia ci lascia in una perfetta ignoranza. Non potrebbero forse queste percezioni risultare da una forza propria, all' anima, o dall'operazione di qualche spirito invisibile ed ignoto, ovvero da qualche causa eziandio più nascosta? I moderni pensatori di unanime consenso affermano, non essere tutte le qualità sensibili, quali sono la durezza, la mollezza, il calore, il freddo, il bianco, il nero ec. se non che qualità secondarie, le quali non sono esistenti negli oggetti, ma sono semplici modificazioni dello spirito. Ora se è così delle qualità secondarie, debb'esserlo del pari dell'estensione e della solidità, che si pretendono primarie, ed esistenti negli oggetti. L'idea dell'estensione non ci proviene se non che da'sensi della vista, e del tatto; così essa interamente dipende da idee di qualità secondarie. Se adunque tutte queste idee sensibili sono nell'anima, e non già negli oggetti, segue che lo stesso debba dirsi dell'estensione, e della solidità. Nè si dica, soggiunge Hume, che le idee di queste qualità primarie si acquistano per via di astrazione. Una estensione che non è nè tangibile, nè visibile, non potrebbe esser concepita, ed una estensione tangibile, o visibile, che non è nè dura, nè molle, nè colorata, è una cosa inconcepibile ed assurda. Concludiamo: l' istinto ci mena alla realtà degli oggetti esterni; la ragione non ha alcun mezzo per istabilirla. L'istinto va dunque al di là della ragione L'istinto ci fa supporre, che noi percepiamo immediatamente gli oggetti esterni: la ragione ci di-

ce, che noi non percepiamo altra cosa immediatamente se non che le nostre idee. L'istinto è dunque qui in contradizione colla ragione.

Il risultamento delle ricerche antecedenti si è, che noi non possiamo stabilire nulla di certo circa la relazione delle cause cogli effetti. Se la causa e l'effetto sono due oggetti sperimentali, l'esperienza del passato non può autorizzarci a porre fra di essi una connessione; essa ci può insegnar solamente, che questi due oggetti sono stati in congiunzione, ma non ci dice, che sono stati in connessione; quindi segue, che l'esperienza non ci dice, che questi due oggetti continueranno nell'avvenire ad essere in congiunzione; noi non abbiamo perciò alcuna conoscenza filosofica su l'avvenire; e riguardo al passato non possediamo altro se non conoscenze storiche: le conoscenze filosofiche ci mancano affatto. La possibilità della fisica come scienza è dunque distrutta.

Ma se la nostra conoscenza non si estende al di là de' fatti che abbiam osservato co' nostri sensi, e de' quali ci ricordiamo, questa conoscenza almeno si estende ella ad altri oggetti diversi da noi medesimi? Dalla dottrina esposta segue, che noi non abbiamo altra conoscenza, se non che di ciò che accade dentro di noi medesimi. Se la nostra cognizione delle cause e degli effetti non si estende al di là dell'esperienza, e se tanto gli oggetti esterni, che lo stesso Dio, non son oggetti di esperienza, segue, che il principio di causalità è insufficiente a menarci a qualche altro oggetto, della realtà del quale fossimo sicuri, all'infuori di noi stessi.

Riguardo a Dio, Hume ragiona così: io dubito assai, che egli sia possibile il conoscere una causa unicamente dal suo effetto: o per dir la cosa altrimenti, che possa esservi una causa di una natura così singolare, che non ammetta alcun' altra causa simile. Noi non sappiamo inferire un oggetto dall' altro, se non dopo d'aver osservata una congiunzione costante fra le loro specie, e se ci si presentasse un effetto interamente unico, che non potesse esser compreso sotto alcuna specie nota, io non intendo come noi potremmo formare alcuna induzione sulla sua causa. Se l'esperienza è la nostra sola guida in questa sorte d'induzione, bisogna che tanto l'effetto che la causa rassomiglino ad altri effetti e ad altre cause, che noi conosciamo, e che abbiamo trovato costantemente in congiunzione. L'universo è un effetto unico nella sua specie: non si può dunque nulla concludere sulla sua causa. Il risultamento generale dunque delle riflessioni di Hume sulla causalità si è un generale scetticismo su gli oggetti esistenti, ed un conflitto fra l'istinto e la ragione.

Questo conflitto appunto non ha fatto tenere al filosofo di Scozia un linguaggio costante, ed uniforme a' principj di lui: egli nel saggio duodecimo su lo scetticismo conclude così: io credo poter con certezza affermare, essere le quantità ed i numeri i soli oggetti di una vera scienza, e di una verace dimostrazione: tutte le altre indagini dello spirito umano, versando su materie di fatto, non sono capaci di dimostrazione. Tutto ciò ch'è, potrebbe non essere. La negazione di un fatto non implica giammai contradizione: la

proposizione, che afferma la non esistenza, non è meno concepibile di quella, che ne afferma l'esistenza. L'esistenza di un ente non può dunque provarsi, se non per via di argomenti dedotti dalle cause e dagli effetti di un tal essere; e questi argomenti non sono fondati che su l'esperienza. Ragionando *a priori* ci parrà, che ogni cosa possa produrre ogni cosa: la caduta di una selce può estinguere il sole, almeno non siam sicuri dell'opposto; e la volontà dell'uomo può arrestare il corso de' pianeti. L'empia massima *ex nihilo nihil fit*, di cui gli antichi filosofi si servivano per negare la creazione del mondo, cessa di essere una massima nella nostra filosofia. Non solamente la volontà dell'Ente supremo può creare la materia; ma noi non sappiamo *a priori*, se essa non possa essere creata da ogni altro ente, e da ogni altra causa che l'immaginazione più fantastica possa concepire. La teologia in quanto che prova l'esistenza di un Dio, e l'immortalità delle anime, è composta di ragionamenti che in parte si aggirano su fatti particolari, ed in parte su fatti generali: la ragione ne è la base, in quanto è appoggiata all'esperienza, ma il suo migliore e solido fondamento si è la fede, e la rivelazione divina. Supponiamo ora, che persuasi di questi principj entriamo in una biblioteca; qual guasto non vi apportiamo noi? Se prendiamo in mano, per modo di esempio, un volume di teologia, o di metafisica scolastica, domanderemo: questo volume contiene esso ragionamenti astratti sulle quantità, e sui numeri? no; ragionamenti di esperienza su cose di fatto, o di esistenza? no. Gettisi dunque alle fiamme,

poichè non vi si possono ritrovare, se non che sofismi ed illusioni.

Voi vi sarete accorto, amico, che Hume ragiona qui non in conformità de' suoi principj. Che cosa son mai, io gli domando, nella vostra dottrina, gli argomenti di esperienza su le cose esistenti? Non avete voi detto, che l' esperienza non ci presenta, se non che fatti isolati, e senza connessione; che l' esperienza del passato non ci autorizza ad alcuna induzione su l' avvenire, e che l' istinto è la sola guida per l'avvenire, non già l'argomentazione? Non vi possono dunque essere affatto, secondo la vostra dottrina, ragionamenti su cose di fatto. Che cosa è mai quella teologia di cui parlate? È egli forse possibile, secondo la vostra dottrina, lo stabilire il Teismo? non avete forse voi combattuto la prova con cui dalla contemplazione dell' universo visibile, lo spirito si eleva all' esistenza di Dio invisibile? Io vi fo, amico, queste riflessioni per togliervi qualunque imbarazzo nell'intelligenza della dottrina di Hume.

Questa dottrina può riassumersi così: *La filosofia tutta intera, versandosi su le cose di fatto, è appoggiata sul principio di causalità; per esaminare dunque la realtà della scienza filosofica, fa d'uopo cercare, qual'è il valore di questo principio: non vi ha effetto senza una causa*. Ecco il problema generale e nuovo proposto da Hume circa la realtà delle nostre conoscenze. La soluzione, che questo filosofo ce ne ha dato, è la seguente. 1. Il principio enunciato: *non vi ha effetto senza una causa* non è mica un principio noto *a priori*: esso è un principio

sperimentale: esso significa, che alcuni fatti della natura si son mostrati a noi, per lo passato, congiunti, o uniti l'uno all'altro. 2. Questo principio non ha alcun valore per l'avvenire come principio di un raziocinio legittimo.

Dalla soluzione del problema segue 1. che la fisica come scienza è impossibile; 2. che la metafisica come scienza è impossibile; 3. che noi non possiamo avere alcuna certezza dell'esistenza di un altro essere, eccettuato il nostro. In una parola il corollario generale della soluzione del problema è uno scetticismo quasi universale sù le cose esistenti. Wolfio aveva cercato, ne'suoi grossi volumi, di legare tutta la filosofia al principio della ragion sufficiente. Hume chiama ad esame un tal principio, e credendo di averlo mostrato illusorio ha creduto di aver distrutto la scienza filosofica.

Io ho detto, che secondo Hume, noi non abbiamo alcuna certezza dell'esistenza di un altro essere, eccettuato il nostro. Ma bisogna guardarsi di credere, che questo filosofo riguardi il nostro essere come una sostanza, cioè come il soggetto delle nostre sensazioni, e de' nostri pensieri quali che sieno. Egli, nel *Trattato della natura Umana*, riguarda come un error volgare l'ammettere uno spirito, che sia il soggetto de' nostri pensieri. Lo spirito, secondo lui, non è altra cosa, che la successione delle impressioni, e delle idee correlative, di cui noi abbiamo la memoria e la coscienza.

Io sono dunque la successione delle impressioni e delle idee, di cui ho la memoria e la coscienza. Ma qual' è questo *Io* che si ricorda, e

che ha la coscienza di una successione d'impressioni e di idee? Hume risponde, che egli non è altra cosa, se non che questa successione stessa.

Da ciò segue, che questa successione d'impressioni e d'idee si ricorda di sè stessa, ed ha la coscienza di sè stessa. Ma potrebbesi ancor domandare se le impressioni (le sensazioni) sono ciò che ha la coscienza e la memoria delle idee (de' fantasmi delle impressioni); o se le idee sono ciò che ha la coscienza e la memoria delle impressioni: o se le une e le altre hanno insieme la coscienza e la memoria di loro stesse, e reciprocamente la coscienza e la memoria le une delle altre? Si potrebbe ancor domandare, se le idee presenti si ricordano delle passate? Tutte queste quistioni sortono naturalmente dal sistema di Hume. Questo filosofo sembra almeno lasciarci la successione e la sensazione, come vere in sè; ciò che non ci lascia Kant; il quale riguarda la successione come apparenza, ed il grado della sensazione come soggettiva, e vôto di realtà in sè.

Io vi lascio, amico, qualche tempo, per meditare su la dottrina che vi ho esposta: ed indi ripiglierò la penna, per la continuazione delle mie lettere.

LETTERA X.

Paragone della dottrina di Hume con altre dottrine antecedenti. Malebranche, Bayle, Berkeley.

Voi mi descrivete, Amico, co'colori i più vivi la perplessità, in cui vi ha gettato la lettura delle ultime mie due lettere. Voi avete veduto Kant, partendo dall'esistenza de' principj *a priori*, ottenere in risultamento l'*acatalepsia* degli antichi scettici, cioè l'incomprensibilità di tutte le cose. Voi avete veduto Hume, partendo dalla sola esperienza, e relegando ne' giardini delle chimere l'esistenza delle idee *a priori*, ottenere in risultamento lo scetticismo, o la impossibilità di ogni filosofia. Lo stato di perplessità è uno stato molto penoso: voi ardete di desiderio di liberarvene. Voi vorreste che io abbandonassi la narrazione degli altrui pensamenti; e che, risolvendo direttamente le obbiezioni contro la realtà delle nostre conoscenze, stabilissi questa sopra solidi fondamenti, ponendola in sicuro dagli attacchi de' nemici della verità. Ma non vi date tanta fretta. Lo spiegare il modo della generazione degli errori può menare ancora a conoscere il cammino per giugnere alla verità. Lo spirito umano è spesso costretto di passare per l'errore, pria di conoscere il vero. Un errore piccolo nel principio del calcolo, rendendosi molto notabile nel risultamento, obbliga il calcolatore alla revisione del calcolo, ed a conoscere il principio

dello errore. Moltiplicando per esempio 4 per 4 si avrà 16; ma se invece si pone 12, si avrà l'errore di 4; se poi si moltiplicherà di nuovo 12 per 5, si avrà 60; laddove se si fosse moltiplicato 16 per 5, si avrebbe avuto 80. Si ha dunque un errore di 20, quando nel principio l'errore non era più di 4. Quando siamo sorpresi da alcune illazioni, bisogna imitare i calcolatori, e risalire a' principj de' nostri raziocinj. Un piccolo errore in questi principj fa sentire la sua mostruosità nelle illazioni. Gli errori sono come i fiumi: non ci spaventano quando son vicini alla sorgente; vi si passa sopra, senza accorgersi; ma dopo un lungo corso non si possono più guadare. L'oggetto di queste lettere è quello di presentarvi un quadro analitico di tutti i sistemi di filosofia, relativamente a' principj delle conoscenze umane, da Cartesio fino a Kant inclusivamente. Esso tende a farvi vedere l'influenza, che ciascuna dottrina filosofica, relativa a' principj delle conoscenze umane, ha esercitato su le dottrine seguenti; ed a farvi conoscere la connessione dello stato della filosofia di un tempo con quello del tempo che immediatamente lo precede. Noi siam partiti da Cartesio: abbiamo legato colla dottrina cartesiana su i principj delle nostre conoscenze, quella di Locke su lo stesso oggetto. Con quella di Locke abbiamo legato quella del trattato delle sensazioni di Condillac, e de' nuovi saggi su l'intendimento umano di Leibnizio. Con queste quella della critica della ragione pura di Kant. Ma questi confessa di esser partito da Hume; ed Hume è partito da Locke non solo, ma da altre dottrine insegnate

da' seguaci di Cartesio; cioè da Malebranche, Bayle, Berkeley. Tutti e tre questi filosofi hanno avuto de' pensamenti originali, che hanno influito a far nascere la dottrina di Hume. Quest' ultima dee fare epoca, per aver fatto dipendere dalle ricerche sul principio della causalità tutta la sorte della filosofia.

Hume non conobbe cause efficienti nella natura. Questa dottrina gli fu somministrata da Malebranche, uno de' principali filosofi della scuola cartesiana. Gli argomenti, co' quali il primo filosofo cerca di provare, che i fatti della natura si mostrano a noi in congiunzione, non già in connessione, sono stati prodotti dal secondo nell'opera *della ricerca della verità*. Io ve ne recherò i principali, e specialmente quelli che, per evitare la ripetizione, ho omesso esponendovi la dottrina di Hume.

L' idea del moto non è compresa nell' idea del corpo: noi non troviamo alcuna connessione fra l' una e l' altra, e possiamo concepire il corpo ugualmente in moto, ed in quiete. È dunque evidente, che tutti i corpi grandi e piccoli non hanno la forza di muoversi, come una montagna, una casa, una pietra, un granello d' arena, in fine i più piccoli e i più grandi corpi che si possono immaginare. Noi abbiamo due sole specie d' idee, idee di spirito, idee di corpo; e non dovendo dire che ciò che concepiamo, non dobbiam ragionare che su queste due idee. Così siccome le idee, che abbiamo di tutti i corpi, ne fan conoscere, che non possono scambievolmente muoversi, bisogna concludere, che son mossi dagli spiriti. Ma quando si esamina l' idea che

si ha di tutti gli spiriti finiti, non si vede il legame necessario fra la volontà ed il moto di qualunque corpo; si vede al contrario. che non ve n'è, e che non ve ne può essere. Si dee ancora concludere, se si vuol ragionare secondo le nostre cognizioni, non esservi alcuno spirito creato che possa muovere un corpo quale che siasi, come causa vera o principale. *Una vera causa è quella, tra la quale e l'effetto lo spirito percepisce un vincolo necessario.*

La principal prova, che i filosofi adducono per l'efficacia delle cause seconde, si deduce dalla volontà dell'uomo, e dalla libertà di lui. L'uomo vuole: egli si determina da sè stesso, e volere e determinarsi è operare. Io so che io voglio, e che voglio liberamente; non ho alcuna ragione di dubitarne, che sia più forte del sentimento interiore, che ho di me stesso. Ma io nego, che la mia volontà sia la causa efficiente del moto del mio braccio, delle idee del mio spirito, e delle altre cose, che accompagnano le mie volontà; *perchè non vedo alcun rapporto fra cose tanto differenti.* Io vedo ancora molto chiaramente che non può esservi rapporto fra la volontà, che ho di muovere il braccio. e fra l'agitazione degli spiriti animali, cioè di alcuni piccoli corpi, di cui non so nè il moto, nè la figura, i quali vanno a scegliere certi canali dei nervi fra un milione di altri che non conosco, a fine di produrre in me il moto che desidero, per mezzo di un'infinità di moti che non desidero punto. Io nego, che la mia volontà produca in me le mie idee, *perchè non vedo come potrebbe produrle:* perchè la mia volontà non po-

tendo operare, o volere senza conoscenza, ella suppone le mie idee. e non le fa. Io non so precisamente ancora ciò che sono le idee; non so se si producono dal nulla, e se rientrino nel nulla tosto che lasciamo di vederle. Non si ha alcuna idea chiara di questo potere, o di questa forza che l'anima abbia su di sè stessa, e sul suo corpo, nè di quella che il corpo ha su l'anima.

Ma si dirà, io conosco per mezzo del sentimento interiore della mia azione, che ho veramente questa forza; perciò non m'inganno punto nel crederlo. Io rispondo, che quando si muove il braccio, si ha il sentimento interiore della volontà attuale per la quale il braccio si muove; e non si è nello inganno di credere, che si ha questa volontà. Si ha di più il sentimento interiore di un certo sforzo, che accompagna questa volontà, e si dee credere, che questo sforzo si fa. Finalmente io voglio. che si abbia il sentimento interiore, che il braccio è mosso nel momento di questo sforzo; e ciò supposto, io consento ancora, che si dica farsi il moto del braccio nell'istante che questo sforzo si sente, o che si ha una volontà pratica di muoverlo. Ma io nego, che questo sforzo, il quale non è se non che una modificazione o un sentimento dell'anima, sia per sè stesso capace di dare il moto agli spiriti animali, e di determinarli. Io nego, che vi sia rapporto fra i nostri pensieri ed i moti della materia. Io nego, che l'anima abbia la menoma conoscenza degli spiriti animali, de'quali si serve per muovere il corpo, che ella anima. Finalmente quando l'anima conoscesse esattamente gli spiriti animali, e quando fosse capace di

muoverli, o di determinare il loro moto, io nego che con tutto ciò ella possa scegliere i piccoli tubi de' nervi, di cui non ha alcuna conoscenza, a fine di spingere in essi gli spiriti e muovere così il corpo. Egli bisogna dire lo stesso della facoltà che abbiamo di pensare. Noi conosciamo per sentimento interiore, che vogliamo pensare a qualche cosa, che facciamo sforzo per ciò, e che nel momento del nostro desiderio e del nostro sforzo, l'idea di questa cosa si presenta al nostro spirito. Ma noi non conosciamo affatto per sentimento interiore, che la nostra volontà o il nostro sforzo produca la nostra idea. Noi non vediamo colla ragione, che ciò sia possibile. Per forza di pregiudizio solamente crediamo, che la nostra attenzione ed i nostri desiderj sieno la causa delle nostre idee; ciò avviene, perchè sperimentiamo cento volte al giorno che esse le seguono, o le accompagnano. Ma non vediamo in noi alcuna forza per produrle. Nè la ragione, nè il sentimento interiore ci dicono alcuna cosa su di ciò.

I ragionamenti, che vi ho recato di Malebranche, sono stati ripetuti da Hume; ma sebbene i due filosofi abbiano convenuto nell'esposizione de' fatti; non sono stati però di accordo circa le illazioni da' fatti dedotte.

La natura, dice Malebranche, non ci presenta de' fatti in connessione; o per dir meglio, noi non percepiamo alcun rapporto necessario fra i fatti della natura; un tal rapporto non vi è dunque; e le cause efficienti naturali sono cose chimeriche. L'esperienza, dice Hume, non ci presenta de' fatti in connessione; noi non abbiamo dun-

que alcun motivo legittimo di supporre fra i fatti della natura alcuna connessione, anzi non possiamo avere alcun'idea di questa connessione; e dobbiamo limitarci a confessare la nostra ignoranza su di ciò. Osservate, che il principio del dommatismo cartesiano: *allora che io non concepisco un rapporto fra due cose, un tal rapporto non vi è*, esercita qui su lo spirito di Malebranche tutta l'influenza. Osservate ancora, che le due proposizioni seguenti son diverse: 1. *Non vi è alcuna connessione fra i fatti della natura, e tutti i corpi son privi di qualunque potere:* 2. *Noi non percepiamo alcuna connessione fra i fatti della natura, nè l'osservazione ci somministra l'idea di alcun potere.* La prima proposizione, passando dal pensiere all'esistenza, decide su le cose in sè stesse, la seconda si limita al nostro modo di conoscere.

Ma vi ha di più. Il principio: *non vi ha effetto senza una causa*, inteso nel senso della causa efficiente, è per Malebranche un principio incontrastabile e necessario: ed ha un valore reale ed oggettivo. Da ciò egli conclude, che tutti gli effetti della natura hanno per causa efficiente la volontà sovrana di Dio. Egli, dopo di avere rigettato le cause efficienti naturali, riconosce in tutto l'universo l'operazione efficace della causa prima. Ecco come egli ragiona. Quando si pensa all'idea di Dio, cioè di un essere infinitamente perfetto, quindi possentissimo, si conosce esservi un tale legame fra la sua volontà ed il moto di tutti i corpi, che è impossibile il concepire, che ei voglia che un corpo sia mosso, e che questo non lo sia.

Dobbiamo dunque dire, che non vi è, se non che la sua volontà, la quale possa muovere i corpi, se vogliam dire le cose come le concepiamo, e non come le sentiamo. La forza movente de' corpi adunque non è ne' corpi che si muovono, poichè questa forza movente non è altra cosa, se non che la volontà di Dio. I corpi non hanno perciò alcun' azione. Allora che una palla che si muove ne incontra e muove un' altra, non le comunica nulla che abbia, poichè non ha la forza che comunica all' altra. *Una causa naturale dunque non è una causa reale e vera, ma solo una causa occasionale, che determina l'Autore della natura ad operare di tale o tal maniera, in tale o in tale incontro*. Tutte le forze della natura non sono dunqne che la volontà di Dio sempre efficace. Non vi sono dunque forze, potenze, cause vere nel mondo materiale e sensibile, e non conviene ammettere forme, facoltà e qualità reali per produrre effetti, che i corpi non producono, e per dividere con Dio la forza e la potenza, che gli sono essenziali. Dio solo è adunque la vera causa, che ha veramente il potere di muovere i corpi.

Hume conviene con Malebranche, che l'esperienza o l'esame de' fatti che la natura ci presenta, non ci somministra alcuna nozione di potere, o di connessione necessaria; ma egli non accorda l'illazione, che fa riguardare Dio come la sola causa efficiente.

Molti fra gli uomini, egli dice, non vedono alcuna difficoltà nel render ragione delle operazioni comuni della natura; siccome della caduta dei corpi pesanti, della vegetazione delle

piante, della generazione degli animali, e del nutrimento che ci arrecano gli alimenti: in tutti questi casi eglino son persuasi di scorgere la stessa forza, per cui le cause producono i loro effetti: e suppongono. che le azioni di queste cause sieno immancabili. Una lunga abitudine avendo loro dato siffatto spirito, l'apparizione di una causa fa loro tosto attendere con certezza l'evento che succede per sua conseguenza, e costerebbe molta fatica il volere far loro concepire, che ne potrebbe risultare un altro. Non avvi che fenomeni poco comuni: come sarebbe un tremuoto, una peste, o qualche prodigio, che possano sconcertarli; allora solo si trovano imbarazzati ad assegnare cagioni convenienti agli effetti, ed a spiegare il modo in cui questi sono prodotti. Ora che fanno essi per trarsi di impaccio? Hanno ricorso a qualche intelligenza invisibile, la quale interviene come causa immediata dell'evento che li sorprende, e che eglino credono inesplicabile colle potenze della natura. Ma i filosofi che vanno un poco più lungi nelle loro ricerche, si sono facilmente accorti. che l'energia delle cause non era più osservata negli avvenimenti più giornalieri, di quello che nei più straordinarj: hanno riconosciuto, che noi non abbiamo su questo oggetto, se non che i soli lumi dell'esperienza, la quale non c'istruisce, se non che di una simultanea esistenza frequente di certi oggetti. senza porci mai in istato di comprendere ciò che si chiama loro unione. Da ciò ne viene, che molti fra di essi hanno creduto, che la ragione gli sforzasse di ammettere, in ogni occasione, lo stesso principio a cui il volgo

non ha ricorso, se non che ne' casi, che a lui sembrano soprannaturali e miracolosi. Poco contenti di erigere lo spirito e l'intelligenza in causa prima ed originale di ogni essere, vogliono farne la causa unica, ed immediata di ciascun avvenimento dell'universo. Pretendono eglino, che le cause comunemente dette, non sono, a propriamente parlare, se non che *occasioni*, e che la ragione degli effetti non bisogna cercarla nelle forze naturali, ma nella volontà dell'Essere Supremo, il quale trova convenevole, che certi oggetti sieno perpetuamente uniti fra loro. Invece di dire, che una prima palla ne muove una seconda per mezzo di una forza, che essa ha originaria dall'Autore della natura, vi diranno, che la Divinità stessa, per una specie di volontà, imprime il moto alla seconda palla; e che l'impulsione della prima non fa altro, se non che determinare il monarca del mondo a questo atto, in virtù delle leggi generali, che egli a sè stesso prescrisse nel governo del suo impero. Il progresso delle speculazioni ha fatto altresì scovrire a' filosofi, che il potere, il quale opera l'azione dell'anima sul corpo, e quella del corpo sull'anima, non ci era più noto di quello, che opera le azioni che i corpi esercitano gli uni su gli altri, e che i lumi i quali prendiamo in prestito sia da' sensi sia dalla coscienza interna, sono egualmente insufficienti ne' due casi. La stessa ignoranza gli ha dunque ricondotti alla stessa conclusione. Dio è altresì, a loro parere, la causa immediata della unione dell'anima col corpo: non sono più gli organi de' sensi agitati dagli oggetti esterni, che producono le nostre sensa-

zioni: è una volontà particolare dell' Onnipotente, che le eccita, in conseguenza de' dati moti negli organi. Non è più la nostra volontà che cagiona il moto locale nelle nostre membra, impotente in sè stessa, ma Dio si compiace a secondarla: Egli ordina alle parti del corpo di muoversi, ed abusivamente noi lo rechiamo ad onore delle nostre proprie forze, e della nostra propria efficacia. I filosofi non si fermano quivi; avvi chi spinge questa conclusione fino al di dentro dell' anima stessa, e l' applica alle operazioni interne di essa. Ciò che si chiama *visione mentale*, o formazione delle idee, altro non è che una serie di rivelazioni emanate dal Creatore. Allora quando noi rivolgiamo volontariamente il pensiere su qualche oggetto, non è la nostra volontà, che crea le idee; colui che ha creato tutte le cose le svela all' anima, e le rende a lei presenti. Così secondo questi filosofi tutto è pieno di Dio: è poco per essi, che nulla sia esistente, se non che per la sua volontà; che non vi sia potere alcuno, che non risalga originariamente a lui: essi spogliano la natura, e gli esseri creati di ogni forza, affine di rendere più immediata la dipendenza, in cui questi sono da Dio. Ma questi filosofi non considerano, che la loro dottrina invece di esaltare la grandezza di questi attributi, non fa che diminuirla. Avvi certamente maggior potenza in Dio nel ripartire un certo grado di potere alle sue creature, che nel far tutto egli stesso per una diretta volontà: avvi maggior sapienza nell' aver accomodato l' universo nel principio con una perfetta previdenza, sì che da sè stesso egli serva, e col suo proprio

meccanismo, alle mire della Provvidenza, di quello che il suo grande Autore fosse obbligato ad ogni istante di acconciarne le parti, e di rianimare col suo soffio tutta l'attività di questa macchina prodigiosa.

Noi non abbiamo altra guida ne' nostri giudizj su la causalità, se non che l'esperienza. Ora l'Essere Supremo è al di là dell'esperienza. Con qual mezzo dunque daremo noi ad effetti sensibili una causa invisibile, e che non può cadere sotto i sensi?

Io non posso scorgere alcuna solidità nell'argomento, su cui è fondata questa teorica. Noi ignoriamo, in vero, il modo dell'azione reciproca de' corpi, e la loro efficacia ci è inconcepibile: ma non ignoriamo noi egualmente il modo in cui una intelligenza, la stessa suprema intelligenza io dico, opera sia sullo spirito, sia sul corpo? E concepiamo noi meglio la forza di cui è dotata? Donde, io domando, ne prenderemo l'idea? Noi non sentiamo alcun potere in noi medesimi; e non abbiamo altra nozione dell' Essere Supremo, se non che quella la quale ci formiamo riflettendo su le nostre facoltà. Se dunque la nostra ignoranza fosse una ragione sufficiente per negare una cosa, dovremmo negare ogni forza attiva a Dio, come alla materia più grossolana; poichè certamente non comprendiamo più le operazioni divine di quelle de' corpi. Avvi maggior difficoltà nel concepire il moto come risultante da un urto, che come procedente da una volontà? Tutto ciò che sappiamo, rispetto a queste due cose, si è che nulla sappiamo.

Hume adottando dunque il principio di Ma-

lebranche su la relazione de' fatti della natura, ne ha dedotto illazioni diverse. Il secondo lega questi fatti ad un solo anello invisibile; il primo togliendoci qualunque idea di legame, e non autorizzandoci ad alcuna illazione, poggiata sul principio della causalità, ci mena allo scetticismo. Eccovi nelle seguenti proposizioni i diversi pensamenti de' due filosofi.

MALEBRANCHE

1. *I sensi non ci sono stati dati per conoscere la verità. Dobbiamo consultare per poterla evidentemente conoscere, le idee chiare della ragione.*

HUME

1. *Tutte le nostre idee derivano da' sentimenti; e non vi sono idee* a priori *nel nostro intendimento.*

MALEBRANCHE

2. *Una di queste idee chiare, che noi abbiamo è quella della causa efficiente. È compreso in questa idea, che ogni effetto dee avere la sua causa efficiente.*

HUME

2. *Tutti i fatti della natura, i quali possiam osservare, non ci presentano alcuna connessione fra di essi; non possono perciò somministrarci*

questa idea di connessione, ed in conseguenza quella di causa efficiente. *Non abbiamo perciò questa idea.*

MALEBRANCHE

3. *Nell' idea chiara, che abbiamo di ciascun fatto della natura, non vediamo alcun legame necessario con altri fatti della natura medesima. Questa idea di causa efficiente non ha dunque la sua realtà nell' universo creato.*

HUME

3. *Il principio:* non vi ha effetto senza una causa, *nel senso della causa efficiente, non ha alcun valore, ed è vôto di senso.*

MALEBRANCHE

4. *Fra l' idea di un essere potentissimo e l'esistenza di un effetto da questo essere voluto, noi troviamo un legame necessario. La volontà di questo Essere Supremo è dunque la sola causa efficiente della serie intera de' fatti che colpiscono i nostri sensi.*

HUME

4. *La filosofia tutta intera, poggiando sul principio della causalità, è impossibile.*

Hume ha dunque stabilito il suo sistema della causalità sulla dottrina lockiana delle idee ori-

ginarie da' sentimenti, e su la dottrina malebranchiana della relazione fra i fatti della natura.

La dottrina malebranchiana fu ancora l'occasione dello scetticismo di Bayle, il quale nel 1697 pubblicò la famosa opera del *dizionario istorico critico;* la seconda edizione del quale fu nel 1702 aumentata per metà. Questo illustre scrittore ha proposto con molta diligenza negli articoli *Pirrone*, *Arcesila*, *Zenone*, *Xenofane* ed altri, molte difficoltà contro la realtà delle nostre conoscenze. Nell'articolo *Pirrone* egli reca la conferenza di due abati, uno de' quali cercando di sostenere lo scetticismo, prende le mosse dalla dottrina malebranchiana su la causa delle nostre sensazioni, e ragiona così: Alcuno fra i buoni filosofi non dubita più, che gli scettici abbiano ragione di sostenere, che le qualità dei corpi, i quali colpiscono i nostri sensi, non sieno che delle apparenze. Ciascun di noi può ben dire, *io sento del calore alla presenza del fuoco;* ma non mica, *io so che il fuoco è tale in sè stesso quale mi sembra*. Ecco qual era lo stato degli antichi pirroniani. Oggi la nuova filosofia tiene un linguaggio più positivo: il calore, l'odore, i colori ec. non sono affatto negli oggetti de' nostri sensi: queste cose non sono se non che modificazioni dell'anima mia: io so, che i corpi non sono tali quali mi sembrano. Si avrebbe ben voluto eccettuarne l'estensione ed il moto, ma non si è potuto; perchè se gli oggetti de' sensi ci sembrano colorati, caldi, freddi, odoriferi, ancorchè non lo sieno, perchè non potrebbero ancora sembrarci estesi, e figurati, in riposo, ed in moto, sebbene non avessero nulla di tale?

L'abate Foucher propose questa obbiezione nella sua critica della ricerca della verità: il P. Malebranche non vi rispose: egli ne intese ben la forza. Più, gli oggetti de' sensi non possono esser la causa delle mie sensazioni: io potrei dunque sentire il freddo ed il caldo, vedere de' colori, delle figure, dell' estensione, del moto, sebbene non vi fosse alcun corpo nell' universo. Io non ho dunque alcuna buona prova dell'esistenze dei corpi. Il P. Malebranche mostra in uno schiarimento nella *ricerca della verità*, esser molto difficile di provare, che vi sieno de' corpi, e che la sola fede può convincerci, che effettivamente ve ne sieno. La sola prova, che se ne può dare dee esser presa dalla considerazione, che Dio m' ingannerebbe, se egli imprimesse nell'anima mia le idee che ho dei corpi, senza che questi fossero esistenti. Ma questa prova è molto debole, ella prova troppo. Dal cominciamento del mondo tutti gli uomini, alla riserva forse di uno su due cento milioni, credono fermamente, che i corpi sieno colorati, ed è questo un errore. Io domando, Dio inganna egli gli uomini per rapporto a questi colori? Se gl' inganna su questo punto, nulla impedisce, che egli non gl' inganni su l' estensione. Questa ultima illusione non sarà mica meno innocente, nè meno compatibile che la prima coll' essere sommamente perfetto. Se non gl' inganna riguardo a' colori, ciò sarà senza dubbio, perchè non gli spinge invincibilmente a dire: *questi colori sono esistenti fuori dell' anima mia*, ma solamente: *egli mi sembra, che vi sieno là de' colori*. Vi si sosterrà la stessa cosa a riguardo dell' estensione. Dio non vi spinge in-

vincibilmente a dire: *egli ve ne ha:* ma solamente a giudicare, che vi sembra che ve ne sia. Un cartesiano non ha maggior pena a sospendere il suo giudizio, riguardo all'esistenza dell'estensione, che un contadino ad impedirsi di affermare, che il sole luce, che la neve è bianca ec. Perciò se noi c'inganniamo affermando l'esistenza dell'estensione, Dio non ne è la causa, poichè, secondo voi, egli non è la causa degli errori di questo contadino.

Bayle non solamente dà ragione agli scettici su la testimonianza de' nostri sensi; ma risalendo più alto egli osserva, che non solamente lo scetticismo è al coperto di qualunque colpo dei dommatici, ma che ha delle forti ragioni per combattere la legittimità di qualunque motivo de' nostri giudizj. Egli ci presenta il seguente raziocinio. È impossibile, io non dirò di convincere uno scettico, ma di ragionar giusto contro di lui, non essendo possibile di opporgli alcuna prova, che non fosse un sofisma il più grossolano di tutti i sofismi, io voglio dire una petizione di principio. In effetto non vi ha alcuna prova, che possa concludere, se non che supponendo, che tutto ciò che è evidente è vero, cioè supponendo ciò che è in quistione. Perchè il *pirronismo* non consiste propriamente, se non che a non ammettere questa massima fondamentale de' dommatici.

Nello stesso articolo *Pirrone* Bayle osserva, che lo scetticismo è contradittorio: si sente, egli dice, che la logica dello scetticismo è il maggiore sforzo di sottigliezza, che lo spirito umano abbia potuto fare; ma si vede nello stesso tempo, che questa sottigliezza non può dare alcuna sod-

disfazione: ella si confonde da sè stessa, perchè se fosse solida, proverebbe esser certo che bisogna dubitare. Qual caos, e qual tortura per lo spirito! Egli sembra dunque, che questo infelice stato sia il più proprio di tutti a convincerci, che la nostra ragione è una via di traviamento, poichè quando si spiega con maggior sottigliezza, ci getta in un tale abisso.

Ma lo stesso filosofo nello articolo *Arcesila* cerca il provare, che il rimprovero di contradizione dato agli scettici è ingiusto. Lattanzio aveva rimproverato ad Arcesila la stessa contradizione, che Bayle rimprovera agli scettici nell'articolo Pirrone. *Sapendo*, dice Lattanzio, *che non sapete alcuna cosa, voi ne sapete una: essendo che se nulla affatto sapete, non sapreste neppure, che nulla si può sapere. Chi dunque sentenziando pronuncia, che nulla si sa, confessa esser manifesto, che si può saper qualche cosa.* Ciò, soggiunge Lattanzio, si conferma nelle scuole con questo esempio: ha sognato un uomo di non credere a' sogni; se crede a questo sogno, ne segue, che a' sogni non si debba credere; e se non crede, ne segue egualmente che non si debba credere ai sogni. Nella stessa guisa se nulla si può sapere, egli è necessario, che si sappia di nulla sapere. Falsamente dunque dicesi, che nulla si può sapere. Per lo che il parere di Arcesila contradice a sè stesso, e si distrugge. Questo argomento di Lattanzio, soggiunge Bayle, è piuttosto una sottigliezza che una ragion convincente: il buon senso sviluppa subito questo imbarazzo. Se io sogno, che non debbo credere a' sogni, eccomi preso; perchè se non vi credo,

io vi crederò, e se vi credo, non vi crederò mica. Ov'è l'uomo che non vegga, che in questo caso fa d'uopo eccettuare dagli altri sogni quello in particolare, che mi avverte di non credere mica a'sogni?

Bayle, per combattere la testimonianza della coscienza e della memoria, si serve ancora del principio insegnato da Cartesio ed adottato eziandio da Malebranche, cioè che la conservazione è una continuata creazione. Nella conferenza de'due abati, il difensore del pirronismo dice al secondo: voi avete creduto fin qui, che un pirroniano non avrebbe potuto imbarazzarvi; rispondetemi dunque: voi avete quarantacinque anni, voi non ne dubitate affatto, e se vi ha qualche cosa, di cui siate sicuro, si è, che voi siete la persona stessa, a cui si diede l'abbazia di...., due anni sono.

Io vi mostro or ora, che non avete alcuna buona ragione di esserne certo. Io argomento su i principj della nostra teologia. L'anima vostra è stata creata: fa d'uopo dunque, che a ciascun momento Dio le rinnovi l'esistenza, perchè la conservazione delle creature è una creazione continua. Chi vi ha detto, che questa mattina Dio non abbia lasciato ricadere nel nulla l'anima, che egli aveva continuato di creare sino allora, dopo il primo momento della vostra vita? Chi vi ha detto, che egli non abbia creata un'altra anima modificata come era la vostra? (cioè colla reminiscenza che avrebbe riprodotta, se avesse continuato di creare l'anima vostra). Quest'anima novella è quella, che voi avete presentemente. Fatemi vedere il contrario: che la compagnia

giudichi della mia obbiezione. Un saggio teologo che era là prese la parola, e riconobbe che la creazione essendo una volta supposta, era così facile a Dio, di creare a ciascun momento un'anima novella, che di riprodurre la stessa; ma che nulladimeno le idee della divina sapienza, e più ancora i lumi che attingiamo nella divina parola. ci possono dare una certezza legittima che noi abbiamo la stessa anima in numero oggi, che avevamo jeri, avanti jeri ec., ed egli concluse, che non bisogna trattenersi alla disputa co' pirroniani, nè immaginarsi che i loro sofismi possano essere comodamente elusi, per mezzo delle sole forze della ragione, affinchè questo sentimento ci porti a ricorrere ad una miglior guida, che è la fede.

Il principio: *la conservazione delle creature è una continuata creazione*, mena, secondo Bayle, a togliere qualunque attività, o azione alle creature, e perciò all'anima nostra; perchè secondo questo principio, Dio ci crea in ciascun istante nello stato in cui siamo; ci crea perciò pensanti, e volenti una tal cosa. I nostri voleri sono dunque l'effetto necessario dell'azione divina, e non mica azioni dell'anima. Bayle ha sviluppato questa dottrina nelle sue risposte alle quistioni di un provinciale; intanto pel sentimento interiore ci sentiamo come agenti, come autori dei nostri voleri, cioè delle determinazioni della nostra volontà. Malebranche ha riconosciuto questa forza del sentimento interiore, nel primo schiarimento della *ricerca della verità*. Non si dee pensare la stessa cosa, egli dice, del sentimento interiore, che de' sensi esterni: questi

c' ingannano sempre in qualche cosa, allora che noi seguiamo il loro rapporto: ma il nostro sentimento interiore non c' inganna giammai. Perciò avendo noi il sentimento interiore della nostra libertà nel tempo che un bene particolare è presente al nostro spirito. non dobbiamo mica dubitare di esser liberi riguardo a questo bene. Ma lo stesso Malebranche, nello stesso schiarimento citato. ammette che la conservazione è una continuata creazione, e Bayle deduce da questa dottrina l'impossibilità dell' azione delle creature; da un'altra parte la dottrina che pone lo spirito umano per autore delle determinazioni della propria volontà, dottrina ammessa da Malebranche, è in contradizione colla dottrina di lui, circa l' efficacia delle cause seconde: se lo spirito è autore delle determinazioni della sua volontà, egli produce in sè alcune modificazioni, poichè i voleri sono modificazioni dell' anima; egli è dunque la causa efficiente di queste modificazioni; illazione che Malebranche riguarda come dottrina pagana e tendente all' idolatria.

Da queste osservazioni si conclude, che i principj della ragione sono in contradizione co' dati sperimentali. e che lo scetticismo sia il risultamento generale delle ricerche filosofiche.

Questa contradizione, fra i dati sperimentali e la ragione, Bayle s' impegna di farla osservare in molti articoli del suo dizionario, ed in molti luoghi delle altre sue opere. Nell' articolo *Xenophanes* (Senofane) egli fa ragionare questo antico filosofo così: *nulla può farsi dal nulla:* è questo un principio evidente alla ragione; ora il dire, che nulla può farsi dal nulla, significa,

che nulla può avere un principio della sua esistenza, cioè incominciare ad essere. Se nulla può incominciare ad essere, tutto è eterno ed immutabile. Se tutto è eterno ed immutabile, non vi ha alcun cambiamento. Ora i sensi ci mostrano incessantemente dei cambiamenti; fa d' uopo dunque concludere, o che i sensi c' ingannano, o che noi non possiamo sapere cosa alcuna, per la contradizione che si trova fra le lezioni dell' esperienza e le deduzioni della ragione. Il dire, che i sensi esterni c' ingannano, e che i cambiamenti, i quali ci colpiscono nel mondo esterno, sono apparenti, non ci toglie mica d' imbarazzo. Per percepire i cambiamenti esterni è necessario di supporre il cambiamento nelle nostre percezioni interne. Il cambiamento è dunque un dato della coscienza; ed esso è dimostrato impossibile dalla ragione. La contradizione dunque fra i dati dell' esperienza e le massime della ragione è inevitabile, e questa contradizione giustifica lo scetticismo.

Tale è la dottrina di Bayle relativamente alla realtà delle nostre conoscenze. Fa d' uopo nondimeno osservare 1. che in molti luoghi delle sue opere questo filosofo adduce de' solidi ragionamenti a favore della verità della religione: nell' articolo *Dicearco*, per esempio, egli dimostra invincibilmente il domma importante della spiritualità dell' anima; 2. che egli cerca di provare la purità delle sue intenzioni, nell' aver perorato la causa dello scetticismo, dicendo che ciò tende a dimostrare l' impotenza della ragione per la conoscenza del vero; ed a fare, in conseguenza, che si ricorra ad una guida migliore qual' è la

fede e la rivelazione, sottomettendo questa ragione insufficiente a' lumi superiori, ed all'autorità Divina. Lasciando dunque a Dio scrutatore de' cuori il giudicare delle intenzioni, e de' veri sentimenti di questo celebre scrittore, io mi son limitato a farvi conoscere la filosofia di lui su l'oggetto di queste lettere.

Se Bayle, partendo dalla dottrina malebranchiana su la causa delle nostre sensazioni, ne ha dedotto lo scetticismo; Berkeley, partendo dalla stessa dottrina, ne ha dedotto un idealismo dommatico, che egli ha creduto direttamente contrario allo scetticismo. L'opera di questo inglese intitolata: *Dialoghi fra Ila e Filono*, e pubblicata la prima volta nel 1713, fu scritta, secondo ci dice l'autore, contro gli scettici e gli atei. Berkeley incomincia dal provare, che il calore, ed il freddo, gli odori, i suoni, i sapori, i colori, in una parola tutte le qualità chiamate da' cartesiani e da Locke, *qualità secondarie*, non hanno alcuna esistenza fuori dello spirito. Ora egli pretende, che anche le qualità dette *primitive* non abbiano esistenza fuori dello spirito. Si ammette, egli dice, per un buon argomento, che il calore ed il freddo non sono nell'acqua, perchè una stessa acqua sembra alcune volte calda, se se ne giudica dalla sensazione che eccita in una mano, e fredda, se se ne giudica dalla sensazione, che eccita nell'altra; ora non può forse concludersi per un ragionamento simile, che non vi sia nè estensione, nè figura in alcun oggetto, poichè uno stesso oggetto può sembrare ad un occhio, piccolo, unito e rotondo, e ad un altro, grande, scabroso ed angolare? Voi potete ad

ogni momento farne esperienza. Basta che guardiate uno stesso oggetto con un occhio nudo, e nello stesso tempo coll'altro occhio armato di microscopio. Quanto alla solidità, o voi non intendete con questo vocabolo alcuna qualità sensibile: ed ella si sottrae in tal caso alla nostra ricerca, o la rapportate a qualche qualità sensibile, e questa dee essere o la durezza, o la resistenza. Ma è evidente, che l'una e l'altra di queste due qualità sono interamente relative a' nostri sensi; poichè ciò che sembra duro ad un animale, può sembrare molle ad un altro, i membri del quale avranno maggior forza e consistenza di quella che hanno i membri del primo: e non è meno chiaro, che le resistenze, che proviamo, non potrebbero risedere ne' corpi, che sembrano farcele sentire.

Le nostre idee sensibili non sono altra cosa, se non che una collezione di sensazioni; e le sensazioni non potendo essere fuori dello spirito, segue, che le idee sensibili non posson aver esistenza fuori dello spirito. I filosofi intanto hanno pensato, che le nostre idee, le quali sono le sole cose, che noi percepiamo immediatamente, siano i ritratti, le immagini, le rappresentazioni degli oggetti esterni; e che i nostri sensi percepiscano gli oggetti esterni, per mezzo della conformità e della similitudine, che questi hanno colle nostre idee. Per esempio, quando io guardo un quadro o una statua che rappresenta Giulio-Cesare, si può dire di una certa maniera: io percepisco Giulio-Cesare per mezzo dei sensi, sebbene ciò non si faccia immediatamente. Similmente, dicono questi filosofi, le cose reali, le

quali non posson esser percepite per sè stesse, non sono intanto meno proprie ad essere percepite per mezzo de' sensi. Berkeley combatte questa opinione. Allora che voi, egli dice, percepite il ritratto di Giulio-Cesare, i vostri occhi vedono eglino altra cosa, se non che alcuni colori, ed alcune figure con una certa simmetria, ed una certa composizione di queste due cose? Certamente non vedono altra cosa. Ed un uomo che non avrebbe inteso giammai parlare di Giulio-Cesare, non vedrebbe egli forse le stesse cose? Certamente vedrebbe le stesse cose. Donde viene dunque, che i vostri pensieri si riferiscono all' imperatore Romano, e che non accade lo stesso di questo uomo? È questa una cosa, di cui voi non potete trovar la causa nelle sensazioni o nelle idee de' sensi, che allora percepite, perchè non avete a questo riguardo alcun vantaggio su di questo uomo: egli bisogna dunque cercarla nella vostra ragione, e nella vostra memoria. Voi vi ricordate di aver veduto un altro quadro, che vi si disse essere il ritratto di Giulio-Cesare: vedendo il quadro presente di cui parliamo, la similitudine di questo coll' altro vi risveglia l'idea dell' altro, che avevate inteso essere il ritratto di Giulio-Cesare. Lo stesso avviene quando vedete il ritratto di un uomo da voi veduto co' proprj occhi. Voi rapportate il quadro all' originale, perchè avevate questo veduto. Ora se le cose reali, o gli archetipi delle nostre idee, non sono in alcun modo percepite per mezzo dei nostri sensi, il rapporto di queste idee a' loro archetipi è interamente senza fondamento. Inoltre questa pretesa similitudine delle idee cogli oggetti è in-

sussistente. Egli è chiaro, che gli esseri reali debbono avere una natura stabile, che resti sempre la stessa, malgrado i cambiamenti che possono avvenire sia ne' nostri sensi sia nelle attitudini, o i moti di differenti parti del nostro corpo. Tutti questi cambiamenti possono influire su le idee; ma i loro effetti non possono estendersi su le cose, che sono esistenti fuori di noi. Come dunque alcun oggetto materiale determinato potrà essere propriamente rappresentato o dipinto al nostro spirito da molte cose distinte le une dalle altre, ciascuna delle quali in particolare sarà sì differente da tutte le altre, e loro rassomiglierà molto poco? E se voi dite, che questo oggetto non rassomiglierà che ad alcune delle nostre idee solamente, come potremo noi in questo caso distinguere la vera copia da tutte le altre, che voi dite di esser false?

Finalmente se gli oggetti materiali sono in sè stessi insensibili, e non possono esser percepiti, se non che per mezzo delle loro idee; come mai ciò che è sensibile può egli esser simile a ciò che è insensibile? Una cosa che è attualmente *invisibile* in sè stessa, può ella forse rassomigliare ad un colore? O una cosa che non si può udire può esser simile ad un suono? In una parola, vi ha egli forse alcuna cosa, che possa rassomigliare ad una sensazione, o ad un' idea di qualunque spezie sia, se non è un' altra sensazione, o un'altra idea della stessa spezie?

Malebranche aveva cercato di provare, che i corpi non possono esser la causa efficiente delle nostre idee sensibili, o delle nostre sensazioni. Berkeley è partito dalla stessa dottrina: una

causa efficiente, ha egli detto, è una causa attiva; ora io non concepisco altra azione, se non che l'atto del volere, e questo appartiene allo spirito. Malebranche aveva riguardato i corpi, come la causa occasionale delle nostre sensazioni: Berkeley insegnò, che essi non possono esser nè causa istrumentale, nè occasionale delle nostre sensazioni. Riguardo al primo punto: qual nozione, egli dice, potete voi formarvi di un istrumento, che servisse all'Agente Supremo nella produzione delle nostre idee? Questo istrumento essendo privo di tutte le qualità sensibili, inclusa eziandio l'estensione, vi presenta un'incognita. Ora sarebbe egli degno di un filosofo, o pure di un uomo sensato, il pretendere, che si creda senza sapere nè che, nè perchè? Inoltre il servirsi d'istrumenti nella produzione delle nostre sensazioni sarebbe una cosa indegna dell'Essere Supremo. Il servirsi d'istrumenti, per fare qualche cosa, nasce da impotenza: noi non ci serviamo d'istrumenti per muovere un dito, perchè possiamo ciò fare con un semplice atto della nostra volontà. L'Essere potentissimo non può Egli tutto fare col semplice suo volere? Egli non si serve dunque di istrumenti nella produzione delle sue opere.

Queste stesse ragioni provano ancora, che i corpi non possono esser cause occasionali delle nostre sensazioni. In primo luogo queste cause occasionali sarebbero delle incognite, poichè, come si è detto, non si ha alcuna nozione degli oggetti sensibili, in sè stessi considerati; inoltre la sapienza, e la potenza Divina non bastano forse per rendere ragione dell'ordine e della re-

golarità, che si osserva nella successione delle nostre idee, o più generalmente nel corso della natura? Non è forse un derogare agli attributi dell'Essere infinitamente perfetto il pretendere, che una sostanza priva della facoltà di pensare possa influire sull'azione di lui, e dirigerla insegnandogli, o ricordandogli, quando egli dovrebbe operare, o ciò che egli dovrebbe fare?

I corpi non possono dunque riguardarsi nè come gli oggetti o gli archetipi delle nostre idee, nè come le cause efficienti, o istrumentali, o occasionali delle stesse. Essi non possono inoltre concepirsi in alcun modo. Si concepirebbero forse come sostanze? Ma una sostanza non può esser esistente senza gli accidenti, e le qualità che si attribuiscono a' corpi non possono ad essi convenire; esse non sono che sensazioni, e queste non sono se non che nello spirito. Noi non dobbiamo credere l'esistenza di alcuna cosa, di cui non sappiamo dire quale ella è nè perchè ella è. I corpi son dunque cose chimeriche. Non vi ha altra cosa di reale se non che le idee e gli spiriti cioè le sostanze pensanti. Questa è la conclusione di Berkeley.

Ma finalmente si domanda al filosofo, di cui esponiamo la dottrina: possiamo noi ammettere l'esistenza di altri spiriti distinti dal nostro? Ecco come egli risponde alla quistione proposta. Io son passivo riguardo alle idee: queste non dipendono mica dalla mia volontà. Mi è evidente, che le cose sensibili, cioè le idee, non possono essere esistenti in un'altra parte, se non che in uno spirito: io da ciò concludo, non già che queste non abbiano un'esistenza reale, ma

che essendo indipendenti dal mio pensiere, cioè avendo una esistenza distinta dalla qualità di essere percepite da me, *egli bisogna che vi sia qualche altro spirito nel quale esse abbiano l'esistenza.* Così come è certo che il mondo sensibile è realmente esistente, è ancora certo, che vi è uno spirito infinito e presente dappertutto, che lo contiene, e lo sostiene. Questo spirito mi modifica a ciascun momento colle impressioni sensibili, che io ricevo; e nel medesimo tempo la varietà, e l'ordine che regna fra queste impressioni, e la maniera in cui ne son affetto, mi servono ad inferire, che questo stesso spirito è saggio, potente e buono al di là di ciò che si può comprendere. *Le cose che noi percepiamo son conosciute dall' intendimento di uno spirito infinito, e prodotte in noi dalla sua volontà.* Voi potete con ciò, soggiunge Berkeley, senza darvi la pena di fare profonde ricerche nelle scienze, senza ricorrere alle sottigliezze della ragione, e senza obbligarvi in lunghe e nojose discussioni, attaccare a scoverto, e confondere infallibilmente il più ardito difensore dell' Ateismo. Questi miserabili rifugj, sia in una successione eterna di cause o di effetti non pensanti, sia in un concorso fortuito di atomi, queste immaginazioni stravaganti di Vanini, di Obbes, e di Spinoza, e per dirlo in una parola, il sistema intero dell'Ateismo non è forse interamente rovesciato colla sola riflessione, che ripugna di supporre, essere la totalità, o qualche parte del mondo visibile anche la più grossolana, esistente fuori di uno spirito? Che ciascuno di questi fautori d'empietà volga la sua attenzione su i proprj pensieri,

e che tenti se potrà concepire come una rocca, un deserto, un ammasso confuso di atomi, in un vocabolo, una cosa qualunque a suo piacere, sia sensibile, sia immaginabile, potrà esser esistente fuori di uno spirito; ed egli non avrà mica bisogno di andare più lungi, per convincersi della sua follia.

L'idealismo, dice Berkeley, non è solamente contrario all'Ateismo, ma eziandio allo scetticismo. I filosofi, i quali fanno consistere la realtà delle cose sensibili ne' corpi, son costretti, come abbiamo veduto, di farla consistere in cose che eglino non sanno quali sieno, nè perchè sieno esistenti; il loro sistema mena dunque a confessare l'ignoranza assoluta delle cose reali, in conseguenza mena allo scetticismo. L'idealismo al contrario, ponendo l'intera realtà delle cose sensibili nelle idee, ed essendo da un'altra parte sicuro dell'esistenza di queste idee, e conoscendole perfettamente, è un sistema dommatico e contrario allo scetticismo. Lo scettico dubita della realtà dell'universo sensibile, l'idealista ne è certo; questi non è dunque scettico.

Ma qui conviene, amico, che io vi dilegui un equivoco, senza di che voi non comprendereste bene il sistema di Berkeley. Niuno scettico ha mai dubitato della esistenza delle apparenze; ma queste non hanno esistenza fuori delle nostre percezioni e del nostro spirito. L'universo visibile è certamente esistente nelle nostre percezioni e nel nostro spirito: ora si domanda: *questo stesso universo sensibile è egli ancora esistente fuori delle nostre percezioni, e del nostro spirito; e sarebbe egli eziandio esistente, nel*

caso che il nostro spirito fosse annientato? Berkeley risponde, che l'universo sensibile è esistente fuori delle nostre percezioni, e del nostro spirito, che esso ne è indipendente, e che sarebbe ancora esistente nella supposizione che il nostro spirito fosse annientato. Ma in che cosa, gli si domanda, il vostro idealismo è dunque diverso dall'opinione di coloro, che ammettono l'esistenza de' corpi, e dell'universo materiale? La differenza, replica il nostro idealista, è la seguente. I fautori della materia, cioè dell'universo materiale, suppongono questo esistente non solamente fuori del proprio spirito; ma eziandio fuori di qualunque spirito quale che siasi: ma io ammettendo, che l'Universo sensibile sia esistente fuori di tutti gli spiriti finiti, dico esser impossibile, che esso abbia esistenza fuori dello spirito infinito, e che abbia un'esistenza distinta dalla qualità di esser percepito da questo spirito infinito.

Eccovi, amico, esposto nel vero punto di veduta l'idealismo di Berkeley.

La percezione di *un fuor di noi* è incontrastabile. Ora si domanda 1. Il fuor di noi è egli reale? 2. che cosa è esso? Il nostro idealista risponde: 1. Il *fuor di noi* è reale. 2. Esso non è altra cosa se non quello che noi percepiamo; e perciò possiamo conoscerlo perfettamente I sensi, in conseguenza, non c'ingannano. Niun uomo s'inganna nelle percezioni attuali, che egli ha delle sue idee; ma solamente nelle conseguenze, che egli tira dalle sue percezioni. Nell' esempio del remo, che gli apparisce spezzato nell' acqua, ciò che egli percepisce immediatamente per mezzo

della vista non è mica dritto, ma curvo: fintanto che egli lo giudicherà tale, egli non avrà mica commesso alcun errore; ma se egli passerà da ciò a concludere che dopo d' aver ritirato il remo dall' acqna, continuerà a percepirlo spezzato, o pure che il resto restando nell' acqua dovrà modificare il tatto come lo modificano le cose curve, egli s' ingannerà.

Se le nostre idee, secondo Berkeley, sono fuori del nostro spirito, e se queste idee non sono che una collezione di nostre sensazioni, segue, che le nostre sensazioni sieno fuori del nostro spirito.

Ma se le nostre sensazioni, io dico al nostro filosofo, sono fuori del nostro spirito, esse non sono più nostre sensazioni: allora tutti gli argomenti con cui voi, nel primo dialogo, provate, che le qualità sensibili non sono che sensazioni, debbono cadere. Un calore intenso, dite voi, è un dolore, ed il dolore non può trovarsi, che in uno spirito. Un calore moderato è un piacere, ed un piacere non può trovarsi che in uno spirito. Or come sapete, io vi domando, che un calore intenso sia un dolore, ed un calore moderato sia un piacere, se non per la testimonianza della vostra coscienza? E la coscienza può ella percepire altra cosa fuori di ciò che è interno allo spirito? Il piacere, ed il dolore che ci appartengono, che sono il nostro piacere, ed il nostro dolore, possono forse non essere interni allo spirito? Tutte le nostre sensazioni, niuna eccettuata, sono modificazioni dell' anima nostra, ed interne a lei. Intanto, secondo voi, esse sono esteriori all' anima. Il vostro idealismo, io dunque concludo, contiene una palpabile contradizione.

Io non fo questa osservazione, se non che ad oggetto di farvi ben conoscere l'idealismo di Berkeley. Vi sono delle dottrine, le quali, per ben esporle, richiedono che si mostri la contradizione, che nel loro seno racchiudono.

Berkeley sembra che distingua la percezione dall' idea; la percezione è una modificazione dello spirito, il quale percepisce, l' idea poi è l'oggetto della percezione. Noi non siamo liberi nel percepire le nostre idee: le percezioni delle idee, che a noi si manifestano dipendono dunque da una causa esterna al nostro spirito e distinta da esso. Questa causa non può essere che uno spirito, poichè niente può essere attivo, se non che lo spirito. Ma una causa dee contenere tutto ciò che si trova nell' effetto: questo spirito dee dunque contenere tutte le idee che egli mostra successivamente a noi; egli è dunque sapientissimo e potentissimo. Ma questo sviluppo che il nostro filosofo dà alla sua dottrina, non giunge ancora a farmela comprendere. Queste idee, io domando, che cosa son esse? Se esse sono collezioni di mie sensazioni debbono elleno essere interne al mio spirito come sono interne le sensazioni. Se non sono collezioni di sensazioni, che cosa sono esse mai secondo la dottrina di Berkeley? Più secondo il filosofo nominato, la causa dee contenere tutto ciò che si trova nell' effetto; essa dee dunque percepire ciò che fa percepire al mio spirito; ma essa produce nel mio spirito percezioni dolorose, ella è dunque soggetta al dolore, come lo è il mio spirito. Questa illazione è contraria alla perfezione del Supremo Essere. Berkeley ha veduto, che gli si poteva fare questa obbiezione, ed egli ha

cercato di rispondervi; ma io confesso di non aver potuto ancora conciliare questa risposta con la dottrina dallo stesso insegnata. Ila, uno degl' interlocutori del dialogo, e che propone le obbiezioni contro l' idealismo, difeso dall' altro interlocutore Filono, fa nel modo seguente l' obbiezione di cui io parlo: voi avete insegnato, egli dice a Filono, che tutte le idee, le quali ci vengono dal di fuori, sono nello spirito, che opera su di noi. Le idee di dolore, di dispiacere sono dunque secondo voi, in Dio: o in altri termini, Dio soffre del dolore, o è affetto di differenti dispiaceri: il che vale a dire che vi ha una imperfezione nella natura Divina: ciò che voi avete riconosciuto già per un' assurdità. Filono fautore dell' Idealismo risponde così alla proposta obiezione: Che Dio conosca, o percepisca tutte le cose, e che egli conosca fra le altre cose ciò che è il dolore sino a ciascuna spezie di sensazioni dolorose, o che egli sappia ciò che è per le sue creature il soffrire il dolore; io non ne dubito in alcun modo: ma che Dio, sebbene egli conosca e produca in noi delle sensazioni dolorose, possa soffrire del dolore. ciò è quello che io nego assolutamente. Noi, che siamo spiriti limitati e dipendenti, siamo soggetti alle impressioni dei sensi; effetti che hanno per causa un agente esteriore, e che essendo alcune volte prodotti in noi contro le nostre volontà, possono essere alcune volte dolorosi e dispiacevoli. Ma Dio su cui non può operare alcun essere esterno, che non percepisce alcuna cosa per mezzo de' sensi come noi facciamo, Dio, la volontà del quale è assoluta ed indipendente, che è la causa di tutto, a

cui nulla può far ostacolo, non può certamente nulla soffrire, nè esser affetto da sensazioni dolorose.

Ma, io replico a Berkeley: questa dottrina su la divinità la quale è esatta nella bocca di altri filosofi, non è compatibile col vostro idealismo. Se le cose esterne, secondo voi. che noi percepiamo. non sono altra cosa che idee, se queste non sono che una collezione di sensazioni, se queste idee sono reali tali quali noi le percepiamo, se esse sono esistenti in Dio, segue necessariamente, che bisogna ammettere sensazioni in Dio piacevoli e dolorose, come noi le abbiamo. Io confesso, amico, che per quanti sforzi abbia fatto per comprendere l'idealismo di Berkeley. non sono riuscito a togliere dal mio spirito queste due evidenti contraddizioni. 1. Le nostre idee sono la collezione delle nostre sensazioni. Ciò non ostante son esse esterne al nostro spirito. 2. Le nostre idee sono reali ed esistenti in Dio. Ciò non ostante non vi sono in Dio sensazioni. Più la causa delle nostre percezioni dolorose dee contenerle; ciò non ostante non soffre dolori.

In un sol modo io potrei concepire questo idealismo, ed è il seguente. Le nostre idee, le quali non sono che collezioni di sensazioni, sono interne al nostro spirito. Ciò non ostante ci appariscono esterne. Queste idee hanno una causa, perchè sono effetti: questa causa è Dio. Ma questo idealismo non è quello di Berkeley. e non è uniforme alle intenzioni di lui. Questo filosofo si propone di rovesciare lo scetticismo, stabilendo le realtà esterne tali quali noi le percepiamo.

La dottrina di Berkeley ha influito a produr-

re un effetto contrario a quello, che questo idealista aveva intenzione di far nascere; questo effetto si è lo scetticismo di Hume, da cui è nato come vedremo, l' idealismo trascendentale di Kant, sistema che distrugge radicalmente la realtà delle nostre conoscenze, ponendo l' *acatalepsia* degli antichi scettici.

Hume ha ammesso la dottrina di Berkeley in due punti principali: 1. Noi non possiamo percepire altra cosa, se non che le nostre idee. Queste non possono essere simili agli oggetti a cui si riferiscono: 2. Le nostre idee non sono cause efficienti le une delle altre; esse sono in congiunzione ma non mica in connessione. Osservate, che questo secondo punto di dottrina è un punto principale nell' idealismo di Berkeley. La ragione, per la quale mangiando dei cibi io provo del piacere si è, perchè le idee de' cibi sono seguite, per la volontà Divina, da alcune date sensazioni piacevoli. Hume combinando questi principj con quello di Locke su l' origine delle nostre idee, ha dedotto 1. il conflitto fra la ragione, e l' istinto; 2. l' insufficienza del principio della causalità per istabilire alcuna realtà esterna al proprio *me;* il che vale quanto dire, che ne ha dedotto lo scetticismo.

Inoltre vi fo osservare, che lo scetticismo oppone al realismo, cioè al sistema della realtà degli oggetti sensibili fuori di qualunque spirito, la possibilità dell' idealismo, ed all' idealismo oppone la possibilità del realismo. Berkeley confessa di non aver combattuto questa possibilità, e di non averla potuta combattere, perchè l' oggetto di cui parliamo, in sè stesso considerato,

non presenta alcuna nozione. Ma si può egli limitare la realtà ai limiti dell'intelligenza umana?

LETTERA XI.

Come Reid ed i suoi discepoli hanno combattuto lo scetticismo di Hume.

Vi esposi, Amico pregiatissimo, nella lettera nona la filosofia di Hume: nella lettera seguente ve ne mostrai la relazione con alcune dottrina precedenti. È tempo di mostrarvi l' influenza di questa filosofia su di altri sistemi filosofici nati in Inghilterra, ed in Alemagna.

Tutte le ricerche di Hume potrebbero esprimersi come vi dissi, col seguente problema generale: *La filosofia è essa possibile?* oppure: *lo spirito umano è esso capace di cognizioni filosofiche?* La risoluzione, che Hume ci ha dato di questo problema, può anche esprimersi in poche parole. La filosofia non è possibile senza la conoscenza della connessione fra le cause e gli effetti. Ora l'esperienza non ci somministra alcuna idea di questa connessione, e dall' altra parte tutte le nostre idee derivando dell' esperienza segue, che la filosofia non è mica possibile; e che lo spirito umano non è capace di altre conoscenze, se non che della semplice cognizione storica di alcuni fatti accaduti dentro di sè stesso, e de' quali egli si ricorda.

Per combattere questo risultamento scettico de' ragionamenti di Hume, Reid professore di filosofia a Glasgow rispose concedendo ad Hume,

che l'esperienza non ci somministra alcuna idea di connessione, ma che non tutte le idee e le conoscenze nostre derivano dall'esperienza; che bisogna ammettere nello spirito umano alcune verità fondamentali, indipendenti dall'esperienza, secondo le quali non solamente il volgo, ma eziandio i filosofi più profondi, ragionano. e sono obbligati di ragionare, allora che voglion essere intesi, ed acciocchè sia possibile di disputare con essi. Queste verità fondamentali determinano il giudizio in un modo distinto. ed il loro complesso costituisce il *senso comune*. Tosto che un uomo le concepisce è obbligato di dar loro il suo assenso. La facoltà di conoscerle è innata, e comune a tutti gli uomini. Fa d' uopo solamente, che lo spirito sia interamente sviluppato e pervenuto alla sua maturità, ed esente da qualunque pregiudizio. Con questo ricorso al senso comune, Reid e la sua scuola cercò di combattere lo scetticismo di Hume. Ma veniamo all' applicazione del principio generale.

Quando si dice. che ogni avvenimento nella natura dimostra l'azione di una causa, il vocabolo *causa* esprime qualche cosa. che si suppone necessariamente in connessione con questo avvenimento, e senza la quale questo avvenimento non avrebbe avuto luogo. Il senso in cui prendesi qui il vocabolo causa può chiamarsi il senso metafisico del vocabolo. e le cause che esso disegna possono chiamarsi *metafisiche o efficienti*. Ma nella filosofia naturale quando si dice che una causa è la causa di un'altra si vuol dire semplicemente, che queste due cose sono costantemente unite in modo che nell'istante

in cui una è osservata, l'altra è tosto aspettata. Le cause di cui parliamo, e che sono l'oggetto della filosofia naturale, possono esser chiamate, per distinguerle dalle precedenti, *cause fisiche*. Queste sorti di cause non ci sono insegnate se non che dalla esperienza, e se la conoscenza sperimentale ci mancasse, noi non potremmo regolare la nostra condotta, secondo il corso naturale delle cose. Ma se l'esperienza ci somministra la nozione delle cause fisiche, essa è impotente a somministrarci quella delle cause metafisiche. Le sensazioni esterne ed i sentimenti interni, non ci somministrano certamente, secondo la filosofia che esponiamo, la nozione di una forza che produce da sè stessa un avvenimento qualunque nella natura. Da ciò Hume concluse, che noi non abbiamo affatto una nozione della causa efficiente o metafisica. Ma questa conclusione è smentita dalla coscienza, la quale ci fa scovrire chiaramente nel nostro spirito la nozione di cui parliamo. Ciò che può concludersi si è, che vi sono in noi delle nozioni, le quali vengono all'occasione de' sentimenti, o insieme con essi, sebbene da essi non derivino.

I filosofi, dice un discepolo di Reid, Dugald Stewart, non hanno ben distinto la causa efficiente dalla causa fisica; e questa confusione è stata la causa di molti errori. È una legge della nostra natura, come abbiam detto, quella che ci porta a riferire tutti i cambiamenti, che osserviamo nell'universo, all'azione di una causa efficiente. Quest'atto della nostra intelligenza non è mica un risultamento del raziocinio; esso ac-

compagna nondimeno necessariamente la percezione dell'avvenimento; egli ci è realmente impossibile di vedere un cambiamento, senza esser convinti, che esso è stato prodotto dall'azione di una causa. Da questa associazione necessaria deriva, che quando due avvenimenti si offrono a noi costantemente uniti, noi siamo condotti ad associare a quello che precede l'idea di causa o di efficacia, e di attribuirgli il potere, pel quale il cambiamento è stato prodotto. Avviene in conseguenza di questa associazione, che noi riguardiamo la filosofia come la scienza delle cause efficienti, e che perdiamo di vista la parte, che ha l'atto stesso del nostro spirito nell'aspetto che ci presentano i fenomeni della natura.

Dalla confusione delle cause metafisiche colle cause fisiche è nato, che si è applicato alle seconde ciò che conviene alle prime. Si è detto che ogni causa non può operare se non che nel tempo, e nel luogo in cui è esistente; ma questo principio il quale è evidente per le cause metafisiche, non è applicabile, dice Dugald Stewart, alle cause fisiche: parlando in rigore queste non operano, nè producono cosa alcuna: esse precedono solamente gli effetti; quindi questi possono esser esistenti in luoghi ed in tempi diversi da quelli, in cui sono esistenti le loro cause fisiche. I filosofi intanto hanno ancor applicato il principio di cui parliamo alle cause fisiche. Eglino hanno mostrato della ripugnanza eziandio in fisica a chiamare un avvenimento la causa di un altro, allora che i due avvenimenti erano separati dal menomo intervallo o di spazio o di tempo. Allora che si tratta di impulsione, eglino

non hanno la menoma ripugnanza di dire. che l'urto è la causa del moto. Ma non vogliono ammettere l'attrazione fra due corpi collocati in distanza fra di essi, senza che vi fosse alcun mezzo fisico di comunicazione fra i corpi di cui parliamo. La ragione di questo loro giudizio si è, che la causa non può operare nel luogo in cui non è; e che in conseguenza un corpo non può esser la causa del moto di un altro corpo collocato a qualche distanza da esso, senza un mezzo fisico di comunicazione. Ma se questi filosofi distinguessero la causa metafisica dalla causa fisica, e se osservassero, che le cause, le quali ci si mostrano nella natura non sono le cause metafisiche, ma le cause fisiche, vedrebbero certamente che la distinzione fra la comunicazione del moto per mezzo dell'impulsione, e quella per mezzo dell'attrazione non è in alcun modo fondata: essi vedrebbero nella prima un moto al seguito di un altro moto, cioè un fatto al seguito di un altro fatto: essi vedrebbero eziandio nell'attrazione un moto in un corpo unito costantemente all'esistenza del moto in un altro corpo, che trovasi in un luogo dello spazio, lontano dal luogo del primo; cioè vedrebbero due fatti in congiunzione; ma non mica in connessione.

La scuola di Reid ricorre dunque a' principj soggettivi *a priori*, per far argine allo scetticismo di Hume. La nozione della causa efficiente, o metafisica, è in noi *a priori*. Il principio della causalità, *non vi ha effetto senza una causa*, è un principio primitivo *a priori* del nostro intelletto. Questo principio ha un valore reale ed

esprime una legge delle cose in sè stesse considerate. L'esperienza assicurandoci dell'esistenza degli avvenimenti della natura sensibile, il principio *a priori* della causalità ci assicura dell'esistenza delle cause efficienti. Hume ha detto: tutte le idee vengono da' sentimenti, questi non ci danno la nozione della causa efficiente: il nostro spirito è dunque privo di questa nozione. Egli avrebbe dovuto ragionare altrimenti: noi abbiamo una nozione della causa efficiente, è questo un fatto, di cui ci rende certi l'intima coscienza: i sentimenti non possono darci questa nozione: essa non viene dunque dalle cose osservate, ma è nell'osservatore.

La natura ci presenta de' fatti che sono solamente in congiunzione, non già in connessione: le cause dunque, che sono l'oggetto della filosofia naturale, sono le cause fisiche, non già le cause metafisiche. La confusione di queste due specie di cause ha fatto nascere de' falsi ragionamenti non solo nella fisica, ma eziandio nella filosofia dello spirito umano. Una spezie di questi falsi ragionamenti si è quella, con cui si cerca di stabilire, che lo spirito non può percepire immediatamente gli oggetti esterni, e che egli non li percepisce, se non che per mezzo delle sue idee, il che vale quanto dire, che lo spirito non percepisce gli oggetti esterni; ma solamente le loro immagini o rappresentazioni. In vero se si tiene per principio, che nell'atto della percezione, lo spirito opera su l'oggetto, o l'oggetto su lo spirito, e se nello stesso tempo si ammette, che nulla può operare dove non è esistente, si è necessariamente obbligato di concludere, che lo spirito

non può percepire se non che ciò che ritrova in sè stesso, vale a dire le sue proprie idee: è questo appunto il raziocinio di Malebranche. Noi vediamo, dice questo metafisico, il sole, le stelle ed un' infinità di altri oggetti fuori di noi; ora non è verisimile, che l'anima esca fuori del corpo, e vada per così dire a passeggiare ne'Cieli, per contemplarvi tutti questi oggetti. Ella non li vede dunque in sè stessi e l'oggetto immediato del nostro spirito allora che vede il sole, per esempio, non è mica il sole, ma qualche cosa che è intimamente unita all'anima nostra; e questa cosa è appunto che io chiamo *idea*. Lo spirito non percepisce dunque immediatamente se non che le sue idee. Questo raziocinio mio suppone, che lo spirito, riguardato come causa efficiente della percezione degli oggetti esterni, non può operare se non che in sè stesso, non già negli oggetti che sono fuori di lui; o che gli oggetti esterni riguardati come causa efficiente delle percezioni dello spirito, non possono operare se non che nel luogo in cui sono, non già nello spirito in cui non sono.

Inoltre supponiamo, che il nostro corpo possa operare su l'anima nostra; che cosa potrà esso in lei produrre, fuori di sensazioni, o idee? In tal caso è necessario di supporre, che lo spirito non può percepire gli oggetti esterni, se non che per mezzo d'immagini, o idee. Ma se si ammette, che gli oggetti esterni e la percezione di essi, non sono altra cosa, se non che due fatti l'uno al seguito dell'altro, e che l'uno non è mica la causa efficiente dell'altro, ma solamente la causa fisica; in tal caso il raziocinio rapportato non può

avere più alcun valore; e lo spirito può percepire immediatamente gli oggetti esterni, senza il mezzo delle loro idee o immagini.

Ma non solamente il mezzo delle idee per percepire gli oggetti esterni non è fondato su di alcun argomento legittimo; ma eziandio queste pretese immagini presentano in sè stesse una nozione contradittoria. Quanto agli oggetti della veduta, dice Reid, io intendo ciò che si vuol dire allora che si parla della loro figura esistente nel cervello, ma come concepire l' immagine del loro colore in un luogo, in cui regna la più perfetta oscurità? Quanto agli altri oggetti dei sensi io non posso concepire ciò che s' intende per l' immagine di questi oggetti. Che mi si dica che cosa è l' immagine del freddo e del caldo, dell' aspro e del levigato, che cosa è l'immagine di un suono, di un odore, di un sapore. Il vocabolo *immagine* applicato a questi diversi oggetti de' sensi non significa assolutamente cosa alcuna. Inoltre i filosofi parlando di questo preteso mezzo delle idee, usano un linguaggio talmente misterioso ed ambiguo, che non s' intende, se essi lo ripongono nell' anima o fuori dell' anima; ed in qualunque modo cadono in nuovi imbarazzi.

La dottrina di Reid riguardo alla percezione degli oggetti esterni è la seguente. L' anima è di una tal natura, che certe impressioni fatte su gli organi de' nostri sensi dagli oggetti esterni sono seguite da alcune sensazioni corrispondenti. Queste sensazioni non rassomigliano alle qualità della materia più di quello che i vocaboli rassomiglino alle cose che essi designano. Queste

sensazioni sono seguite dalla percezione che noi abbiamo dell' esistenza e delle qualità de' corpi, che hanno fatto impressione sull' organo. Tutte le circostanze di questo fenomeno sono incomprensibili. Per quanto possiamo giudicare, il legame stabilito fra la sensazione e la percezione, e quello che si osserva fra l' impressione fatta su l' organo e la sensazione, possono benissimo essere riputati arbitrarj, o l' effetto della libera volontà di colui, che gli ha così stabiliti. Egli è dunque possibile, che le nostre sensazioni non sieno altra cosa, se non che le occasioni, e non mica le cause efficienti delle percezioni, che loro corrispondono. Egli è possibile, che la considerazione di queste sensazioni le quali sono modificazioni dell' anima, non ispanda alcuna luce sulla maniera, con cui noi aquistiamo la conoscenza dell' esistenza e delle qualità de' corpi. Da ciò segue, che il nostro spirito ha la percezione immediata degli oggetti esteriori, non già delle loro spezie o immagini. Con questa dottrina si toglie il conflitto, che Hume ha creduto di esservi fra l' istinto e la ragione. Lo spirito percepisce immediatamente gli oggetti esterni, come crede il senso comune degli uomini. Con questa dottrina si serba intatto il principio di Hume, che nella natura non vi sono avvenimenti in connessione; ma, per quanto possiamo conoscere, solamente in congiunzione. I fatti che qui si trovano in congiunzione, sono i seguenti: 1. l' impressione degli oggetti esterni su i sensi, 2. la sensazione nello spirito, 3. la percezione di questi medesimi oggetti. L' impressione degli oggetti su i sensi è la causa fisica, o se si vuole,

occasionale della sensazione. La sensazione è la causa della percezione. Da ciò segue, che la spinosa quistione: come le sensazioni, le quali sono interne all'anima, ci facciano percepire *un di fuori?* non imbarazza punto la scuola di Reid: la risposta, che questa ne dà è facile: i due fatti dell'esistenza della sensazione, e quello dell'esistenza della percezione immediata degli oggetti esterni, sono due fatti che noi osserviamo in congiunzione, non già in connessione; essi sono come tutti gli altri fatti della natura, che noi vediamo costantemente uniti. Se io stendo la mano su di un globo di marmo, provo la sensazione di freddo, e quella di resistenza: queste sensazioni sono immediatamente seguite dalla percezione di qualche cosa estesa, che fa impressione su la mia mano.

Ma se l'impressione degli oggetti esterni su i sensi non è in connessione colla percezione di questa stessa impressione, qual mezzo abbiamo noi per esser sicuri della realtà di questa impressione, e perciò di quella degli oggetti esterni? Reid ricorre alle verità fondamentali, che formano il deposito del senso comune. Una di queste si è, *la veracità della testimonianza de'sensi*. Tutti gli uomini credono indubitatamente alla testimonianza de' loro sensi. L'idealismo c'isola nella natura: esso ci toglie tutti gli altri uomini; i nostri cari amici, i nostri parenti; esso è dunque in contradizione colle nostre più tenere affezioni, e collo stato abituale del nostro spirito. Esso dichiara la guerra al senso comune; ma non può trionfarne, perchè l'uomo obbedisce sempre nel corso della sua vita alla sua natura ed

al suo istinto, senza lasciarsi sedurre da simili speculazioni. In questo modo la filosofia che esponiamo, ammettendo con Hume la sola congiunzione de' fatti della natura non già la connessione, cerca di evitare il risultamento scettico di questo filosofo, circa la realtà degli oggetti esterni.

Noi non percepiamo, secondo la scuola di Reid, se non che le qualità delle cose; ma è un principio fondamentale del nostro intelletto, che queste qualità appartengono ad una sostanza. Così siamo sicuri dell'esistenza della sostanza pensante, e della sostanza estesa.

In un modo consimile si cerca di stabilire la similitudine del futuro al passato. Questa similitudine è una delle verità fondamentali. Si attendono in generale, in certe circostanze, gli stessi avvenimenti, che si sono sperimentati in circostanze simili. È questo un principio, secondo il quale tutti gli uomini giudicano ed operano, senza mica inquietarsi delle basi che servono di fondamento al medesimo. Egli regna ne' fenomeni della natura una certa uniformità che serve di fondamento alle regole generali. Queste regole ci mettono in istato di prevedere ciò che dee accadere nel corso naturale delle cose. Colui che annuncia il moto de' pianeti, gli effetti di certi rimedj, il rusultamento di alcune combinazioni naturali, fa una spezie di profezia naturale.

Il principio di Hume su la causalità de' fatti naturali, allora che si combina col valore reale di questo altro principio *non vi ha effetto senza una causa efficiente*, lungi di esser contrario al teismo, gli è piuttosto favorevole. Se i corpi non

possono essere, o almeno non sono le cause efficienti de' moti, che si comunicano scambievolmente, cioè che sembrano comunicarsi, segue che la causa efficiente del moto nella natura è fuori della natura stessa; e che questa natura ha un Legislatore Supremo. Le illazioni scettiche circa l'esistenza di un'Intelligenza Suprema, che Hume deduce dalla sua dottrina su la causalità, non hanno alcun valore, perchè non sono deduzioni legittime. Se non vi sono cause efficienti nella natura, questa ci offre dunque degli effetti, i quali hanno una causa efficiente fuori di essa. È questa l'illazione legittima, che Hume doveva dedurre dalla sua dottrina.

L'analogia poi ci somministra un argomento positivo per l'esistenza di una Suprema Intelligenza. Siccome la nostra natura ci obbliga ad ammettere negli altri uomini, i quali ci offrono gli stessi fenomeni che vediamo nel nostro proprio corpo, uno spirito simile al nostro; così la stessa natura ci obbliga ad ammetter l'esistenza di una Intelligenza Suprema, osservando nello universo visibile de' caratteri e de' fenomeni che l'annunciano. Tale è la filosofia del senso comune, che Reid cercò di stabilire, e di opporre allo scetticismo di Hume. Dalla stessa vedete, che la collezione di alcuni principj soggettivi *a priori*, chiamati *verità fondamentali*, sostiene la realtà della nostra conoscenza.

Ma questa filosofia merita di essere più ampiamenre esposta.

Cartesio, come vi ho detto nella prima lettera, ritrovò la prima verità nella percezione del proprio essere. *Io penso, dunque sono.* Egli ri-

guardò il proprio essere, o il soggetto de' proprj pensieri, come un dato della Coscienza; egli trovò l'*Io sono* nell'*Io penso*; *Io penso* decomposto importa: *Io sono esistente nello stato di pensiere*. Reid non accettò questa dottrina Cartesiana: L'*Io*, egli disse, non è mica un dato della coscienza: essa non percepisce che le mie sensazioni, i miei pensieri quali che sieno; ma non già il soggetto pensante.

Ma se l'*Io* non è un dato della coscienza, come perveniamo noi alla cognizione della sua esistenza? Vi ha egli forse una connessione necessaria fra l'esistenza delle nostre sensazioni e dei nostri pensieri, ed il soggetto a cui queste sensazioni, o questi pensieri appartengono? No, dice Reid, la nostra ragione non può discovrire alcun legame essenziale, alcuna connessione necessaria fra la sensazione ed il pensiere quale che siasi da una parte, e l'essere che sente e che pensa dall'altra. Non è il possesso preliminare delle nozioni *di spirito* e di *sensazione* e di *pensiere*, nè la comparazione di queste nozioni ciò che ci fa conoscere, che l'una ha la relazione di sostanza e di soggetto, e l'altra quella di modo o di atto; al contrario una sola di queste due cose relative, cioè la sensazione o il pensiere, ci scovre insieme e senza alcun preliminare, e l'altra cosa relativa e la relazione. Lo spirito ha dunque, conclude Reid, una certa facoltà *d'inspirazione*, o di suggerimento, che è sfuggita alla penetrazione di quasi tutti i filosofi, ed alla quale noi siamo responsabili di una infinità di nozioni semplici, che non sono nè impressioni, nè idea, e di un buon numero di principj primitivi di credenza.

Se noi, secondo Reid, dobbiamo la conoscenza della nostra propria esistenza alla facoltà *d'inspirazione*, che quasi tutti i filosofi non hanno conosciuto; alla stessa facoltà dobbiamo eziandio la conoscenza de' corpi, e perciò del mondo esterno. Questo filosofo s' impegna a tutt' uopo a rilevare, su la percezione degli oggetti esterni, gli errori in cui, secondo lui, son caduti i filosofi che lo precedettero, I filosofi hanno insegnato, che nella percezione si fa un' impressione su l'organo sensorio, su i nervi, sul cervello, ed eziandio su lo spirito: eglino pensano, che l' oggetto percepito opera su lo spirito, e che in ciò lo spirito è puramente passivo; poichè l' oggetto produce in lui un certo effetto. Reid rigetta questa azione dell' oggetto percepito su lo spirito. Quando io, dice questo filosofo, guardo il muro della mia camera, il muro non opera affatto, e non è capace di operare; il fatto di percepirlo è un atto o un' operazione, che ha esistenza in me: ecco la nozione la più semplice della percezione. Dobbiamo perciò, conclude lo stesso filosofo, di queste due cose ammetterne una; cioè, o questa frase *le impressioni su lo spirito dagli oggetti esterni nella percezione* è una frase impropria, e che non ha alcun senso distinto, o pure essa non esprime che un' ipotesi destituta di prove. In conseguenza accordando perfettamente, che nella percezione vi è l' impressione su l'organo de' sensi, su i nervi, e sul cervello, io non ammetto, che l' oggetto faccia alcuna impressione su lo spirito.

Similmente io vedo poca ragione, per credere che lo spirito operi su l' oggetto. Percepire un

oggetto e fare azione su questo oggetto sono due fatti distinti, ed il primo non racchiude in alcun modo il secondo: dire che io fo azione su questo muro, quando io lo guardo è un abuso manifesto di termini: i logici distinguono due specie di operazioni dello spirito. Le une non producono alcun effetto fuori dello spirito, le altre hanno un effetto esterno. Eglino chiamano le prime *atti immanenti*, le altre *atti transitivi*. È chiaro, che tutte le operazioni intellettuali appartengono alla prima specie.

Nella percezione dunque degli oggetti esterni, conclude Reid, nè l'oggetto percepito fa alcuna azione su lo spirito, nè lo spirito ne fa alcuna su questo oggetto.

Ma il muro non riflette forse i raggi della luce, e questa non produce un moto nell' organo degli occhi, nei nervi corrispondenti e nel cervello? Per non imputare a Reid una contradizione, fa d' uopo osservare, che egli riguarda il muro come la causa fisica non già efficiente della luce, e la riflessione della luce come la causa fisica non già efficiente del moto nell'organo, e quindi su i nervi e sul cervello. Questo moto si dee riguardare come un fatto nel corpo seguito da un altro fatto nello spirito che è, nell'esempio addotto, la percezione del muro. Fra questi due fatti nondimeno si framezza un altro fatto nello spirito stesso, che consiste nella *sensazione*, la quale Reid s'impegna a distinguere dalla *percezione*.

Nel Capitolo primo del primo saggio su le facoltà intellettuali questo filosofo spiega il significato del vocabolo *sensazione* nel modo seguen-

te: Il vocabolo *sensazione* è il nome dato da'filosofi ad un atto dello spirito, che differisce da tutti gli altri nel non aver esso un oggetto distinto da sè stesso. Il dolore è una sensazione dispiacevole quando io lo provo, non saprei dire, che esso sia una cosa, e che il fatto di sentirlo ne sia un'altra; il dolore ed il sentimento che io ne ho sono una sola e medesima cosa, e l'immaginazione stessa non può separarli. Il dolore quando non è sentito non ha esistenza: in natura, in grado, in durata, esso è tale quale noi lo sentiamo, esso non può esser esistente per sè stesso, nè in altra cosa diversa da un essere sensibile; alcuna qualità degli esseri inanimati non ha con esso alcuna analogia. Ciò che abbiamo detto del dolore si applica a tutte le sensazioni.

Arrestiamoci, Amico, a sviluppar più chiaramente questa nozione della sensazione. La sensazione, dice il filosofo di cui espongo la dottrina, *è un atto dello spirito*. Questa spiegazione sembra riguardar lo spirito come attivo nella sensazione; intanto questo filosofo, nel capo 2. sez. x delle sue ricerche su l'Intendimento, proponendosi di risolvere questa quistione, cioè, *se lo spirito sia attivo, o passivo nella sensazione?* scrive: Io credo, come i filosofi moderni ammettono generalmente, che nella sensazione lo spirito è interamente passivo, e ciò è vero in questo senso, che noi non possiamo eccitare alcuna sensazione nel nostro spirito con un semplice atto della nostra volontà, e che da un' altra parte egli sembra impossibile di evitar la sensazione, allora che l'oggetto che è capace di eccitarla è presente. Intanto egli sembra ugalmente

vero, che secondo che l'attenzione è più o meno portata verso la sensazione, o che ella ne è più o meno distratta, questa sensazione è più o meno percepita dalla coscienza, e più o meno facile ad essere rammentata. L'Autore intanto sembra di non esser soddisfatto di questa soluzione; poichè egli soggiunge: sebbene i peripatetici non avessero alcuna buona ragione per supporre un intelletto attivo e passivo (potendo l'attenzione esser considerata come un atto della volontà), intanto io inclino a credere, essersi eglino più avvicinati alla verità, sostenendo, che lo spirito nella sensazione è metà passivo, di quello che lo siano i moderni, i quali affermano che esso è puramente passivo.

Ma ciò non mi presenta una soluzione soddisfacente della quistione: l'attenzione è un atto comandato dalla volontà, ma non è mica un atto della volontà: più la sensazione è l'oggetto su di cui opera l'attenzione, e la quistione si raggira su la sensazione non su l'attenzione. Io vi fo queste osservazioni per farvi intendere il sistema di Reid.

La sensazione, io domando a Reid, è ella distinta dalla coscienza della sensazione medesima? Mi sembra, che egli confonda la sensazione colla coscienza della sensazione: egli dice: quando io provo una sensazione, io non saprei dire, che essa sia una cosa, e che il fatto di sentirla ne sia un'altra. Ciò vale quanto dire, che la sensazione ed il sentimento della sensazione e la coscienza della sensazione sono la stessa cosa. Ma da altre espressioni sembra dedursi il contrario.

La sensazione, dice inoltre lo stesso filosofo, differisce da tutti gli altri atti dello spirito, nel non avere un oggetto distinto da sè stesso. La natura della maggior parte delle operazioni dello spirito, egli dice, è di esser sempre dirette verso qualche oggetto a cui esse si applicano. Fa d'dopo, che colui il quale percepisce percepisca qualche cosa: e ciò che egli percepisce si chiama *l'oggetto* della sua percezione: percepire senza qualche oggetto di percezione è una cosa impossibile. Lo spirito che percepisce, l'oggetto percepito, e l'operazione per la quale esso è percepito son cose differenti fra di esse. Secondo Reid l'impressione sul corpo è seguita dalla sensazione nell'anima: la sensazione si limita a modificar l'anima senza rivelarle nulla di esterno; ma ciascuna delle nostre sensazioni è un segno naturale, che senza alcuno preliminare, e per la facoltà *d'ispirazione*, di cui abbiam parlato, ci suggerisce il concetto subitaneo di qualche esistenza esterna, e non solamente il concetto di questa esistenza, ma eziandio la persuasione invincibile della sua realtà.

Reid ammise la distinzione delle qualità *primitive*, e delle qualità *seconde* de' corpi, che avevano spiegato Cartesio e Locke, ed egli insegnò che nella conoscenza delle une e delle altre v'interviene la sensazione e la percezione. Se io appoggio fortemente la mano su di una tavola, io sento del dolore, ed io sento che la tavola è dura: il dolore è un'affezione dell'anima mia, e nulla vi ha nella tavola che sia simile a questa affezione; ma la durezza è nella tavola, e nulla vi ha nell'anima mia che sia simile a questa qualità.

Il vocabolo *sentire* si applica al dolore ed alla durezza, ma di una maniera differente: applicato al dolore, esso esprime l' atto dello spirito, che prova la sensazione: applicato alla durezza esprime l' atto dello spirito, che percepisce la qualità. Come la sensazione, che è in me, suggerisce la conoscenza della solidità e dell' estensione, che sono fuori di me; che erano esistenti prima della sensazione, e che continueranno ad essere dopo che la sensazione sarà svanita? Un tal suggerimento è dovuto alla facoltà d' *ispirazione*, di cui noi siamo dotati.

Allora che io provo la sensazione dell' odore di una rosa, accadono in me due cose, cioè una sensazione ed una percezione. L' odor piacevole che io sento, considerato in sè stesso e senza alcuna relazione alla rosa, è la sensazione propriamente detta; essa mi modifica di una certa maniera, e questa affezione non ha niente di comune colla rosa, nè con alcun altro oggetto.

L' esperienza m' insegna, che la sensazione è eccitata dalla presenza della rosa. e che essa svanisce quando la rosa si allontana; i principj della mia natura da ciò mi fanno concludere che vi è nella rosa una qualità, la quale è la causa della sensazione.

Questa qualità della rosa è l' oggetto percepito: e l' atto del mio spirito, pel quale io credo all' esistenza di questo oggetto, è ciò, dice Reid, che io chiamo *percezione*.

Nella percezione noi troviamo tre cose: 1. qualche concetto o nozione dell' oggetto percepito: 2. una convinzione irresistibile ed una ferma credenza della esistenza attuale di questo oggetto:

3. questa convinzione e questa credenza sono immediate, e non sono l'effetto del raziocinio.

Fra la percezione delle primitive e quella delle qualità seconde vi sono delle differenze notabili. Noi sadpiamo perfettamente, dice Reid, che cosa è l'estensione, la divisibilità, la figura, ed il moto. La solidità di un corpo non è che la proprietà che esso ha di escludere ogni altro corpo dal luogo che occupa nello spazio. La sua durezza, la sua mollezza, la sua fluidità, non sono che dfferenti gradi della coesione delle sue parti: esso è fluido se la coesione non è sensibile; è molle se la coesione è debole; è duro se essa è forte. Noi ignoriamo qual' è la causa della coesione, ma comprediamo nettamente la coesione, la quale ci è immediatamente rivelata per mezzo del senso del tatto. Noi abbiamo dunque, conclude Reid, nozioni chiare e distinte delle qualità primitive.

In secondo luogo, la nozione che noi abbiamo delle qualità primitive, osserva egli, è diretta e non relativa. La nozione relativa di una cosa non è, propriamente parlando, la nozione di questa cosa; ella è solamente la nozione di uno de' suoi rapporti con un' altra cosa.

Avviene altrimenti riguardo alle qualità secondarie. Se mi si domanda qual' è nella rosa quella qualità, che si chiama il suo *odore*, io non posso rispondere direttamente. Io trovo, pensandovi, che ho una nozione distinta della sensazione, che questa qualità produce in me; ma la rosa, non essendo un essere sensitivo non può in essa esservi alcuna cosa che sia simile a questa sensazione. La qualità, che è in essa, è dunque *qualche cosa*, che cagiona in me la sensazione; ma in

che cosa consiste questa *qualche cosa?* Io, dice Reid, l'ignoro: i miei sensi non me la fanno affatto conoscere. Così la sola nozione, che essi mi danno, è, che l'odore nella rosa è una qualità incognita, la quale è la causa o l'occasione di una sensazione, che io conosco molto bene. Questo rapporto della qualità incognita alla sensazione conosciuta è tutto quello che l'odorato mi fa conoscere. Or questa nozione è evidentemente relativa. Lo stesso ragionamento, conclude questo filosofo, può applicarsi a tutte le qualità secondarie.

È questa, Amico, la dottrina di Reid relativa alla realtà della nostra conoscenza del mondo visibile. Su la stessa, io non posso tralasciare di farvi osservare, che secondo questa dottrina non può dirsi affatto, volendo parlare esattamente, che noi conosciamo il mondo de' corpi per mezzo de' nostri sensi: per mezzo de' sensi noi non riceviamo che sensazioni: ma le sensazioni non ci rivelano nulla di esterno: questa rivelazione appartiene alla nostra facoltà d'*ispirazione*, che ci dà la percezione delle cose esterne a noi, percezione che viene in seguito delle sensazioni, ma che non è mica in connessione colle sensazioni.

Vediamo ora i principj su de' quali Reid appoggia la conoscenza di Dio. In primo luogo, siccome la facoltà d'ispirazione ci dà la sostanza, così la stessa ci dà pure la causa efficiente. Tostochè noi vediamo, che qualche cosa ha un cominciamento di esistenza, la facoltà d'ispirazione ci suggerisce l'idea, e ci forza di credere all'esistenza di una causa che l'ha prodotto. Alla facoltà d'ispirazione noi dobbiamo dunque il prin-

cipio metafisico: *Tutto ciò che ha un cominciamento di esistenza, è necessariamente prodotto da una causa.* Questo principio è una verità primitiva necessaria, ma non identica.

Un altro principio metafisico noi pure dobbiamo alla stessa facoltà d' ispirazione; esso è il seguente: *I segni evidenti dell' intelligenza, e del disegno nell' effetto, provano un disegno ed una intelligenza nella Causa.*

L' intelligenza, il disegno, l' arte, dice Reid, non sono oggetti de' sensi, e la coscienza non può rilevarceli in alcuna parte fuorchè in noi stessi. Non è ancora esatto il dire, che noi abbiamo la coscienza de' talenti naturali o acquistati che possediamo: noi abbiamo solamente la coscienza delle operazioni del nostro spirito ove essi si sviluppano. Si conosce la propria capacità precisamente dello stesso modo, con cui si discovre quella degli altri, per mezzo degli effetti che essa produce, quando s' incontrano le occasioni di esercitarla.

Colui è saggio per noi, le cui azioni e la condotta offrono de' segni di saggiezza. L' argomento, per l' esistenza di Dio, più proprio a fare impressione sugli spiriti retti è, secondo Reid, il seguente: Il disegno e l' intelligenza nella cau-
« sa possono essere conclusi con certezza da' segni
« del disegno e dell' intelligenza nell' effetto ».
È questo un principio razionale metafisico, indimostrabile, non identico. Noi possiamo chiamarlo la maggiore dell' argomento.

« Ora segni evidenti d' intelligenza e di sapien-
« za sono sparsi in tutte le opere della natura ».
È questa la minore dell' argomento.

« Segue, in conseguenza, che le opore della na-
« tura sono gli effetti di una causa intelligente e
« saggia ».

Voi vedete chiaramente, Amico, che le due premesse dell'accennato argomento ci sono tutte e due, secondo la dottrina di Reid, somministrate dalla facoltà d'ispirazione, di cui egli suppone che il nostro spirito sia dotato.

Il sig. Jouffroy ci ha dato la traduzione francese di tutte le opere di Reid. La dottrina esposta si trova nelle *Ricerche su l'intendimento, e nei saggi su le facoltà intellettuali.*

LETTERA XII.

Come la dottrina di Hume, e quella di Reid condussero Kant al trascendentalismo.

Eccomi, amico, a farvi conoscere la connessione del criticismo di Kant collo scetticismo di Hume, e come questo esaminato e combattuto da Reid abbia influito a produrre quello. Il filosofo di Koenisberg fa ragionare Hume nel modo seguente: la causalità *metafisica* non è nelle cose osservate: essa è dunque un prodotto dell'immaginazione nascente dall'abitudine.

Questo raziocinio, dice Kant, è inesatto: bisognava ragionar così: la causalità non è nelle cose osservate; essa è dunque nell'osservatore. Ma qui Kant non prende il pensiere di Hume: il ragionamento di questo secondo filosofo, come vi ho detto nella nona lettera, è tutt'altro. La causalità *metafisica*, egli dice, non è nelle cose

osservate; essa non può dunque essere nell'osservatore, in cui tutto deriva dalle cose osservate.

Reid comprese bene il pensiere di Hume, e fece appunto un raziocinio esatto contro di questo filosofo dicendo: la causalità metafisica è un fatto nel nostro intelletto: essa non deriva dalle cose osservate; è dunque una legge soggettiva dell'osservatore. Kant osserva contro di Reid, che questi non ha inteso lo stato della quistione. Non si disputava, egli dice, dell'esistenza del concetto di causalità metafisica; ma dell'origine di questo concetto. Niente affatto. Hume non potendo trovar l'origine del concetto nell'esperienza, negò l'esistenza di esso. La critica dunque, che qui Kant fa di Reid, è ingiusta. Il principio della causalità essendo, secondo Kant, nell'osservatore, questo filosofo cercò di conoscere la natura di un tal principio.

Il principio: *non vi ha effetto senza una causa*, che ha egli cercato. è esso un giudizio identico? Io non vedo nella nozione di un effetto, che è quella di un fatto, racchiusa la nozione di un altro fatto, che sia la causa; il giudizio enunciato non è dunque, conclude Kant, identico; esso è un giudizio in cui si aggiunge al soggetto un predicato, che nel soggetto non si trova; esso è in conseguenza un giudizio addizionale, e può chiamarsi un *giudizio sintetico*.

Inoltre questo giudizio è necessario, e perciò *a priori*. Bisogna dunque ammettere de' giudizj sintetici *a priori*. L'esistenza di questi giudizj fu il primo risultamento, che Kant ottenne nell'esame della dottrina di Hume. Questo risultamento della dottrina di Hume erasi nondimeno

ottenuto da Reid pria di Kant: e reca veramente sorpresa il vedere che il filosofo Prussiano non riconosca ciò che dee al filosofo di Scozia. Il principio della causalità, secondo Reid, è nell'osservatore, non già nelle cose osservate. Questo principio non è identico, secondo lo stesso Reid. Se non è identico, disse Kant, esso *è sintetico.* Ma spieghiamo ciò con maggior chiarezza, essendo l'esistenza de'giudizj sintetici *a priori* uno degli articoli fondamentali del criticismo.

Noi abbiamo de' giudizj, ne' quali il concetto del predicato è compreso nel concetto del soggetto: così se dopo di aver definito il triangolo, per una figura trilatera, soggiungete: il triangolo è una figura, oppure nel triangolo vi sono tre lati, in questi due giudizj il concetto del predicato è compreso nel concetto del soggetto; poichè il primo può esprimersi a questo altro modo: *una figura trilatera è figura*, ed il secondo può esprimersi così: *una figura che ha tre lati, ha tre lati.* In questi due esempj è evidente, che il concetto del predicato fa parte del concetto del soggetto. Tali giudizj si chiamano da Kant *giudizj analitici;* e siccome essi sono necessarj ed indipendenti dalla esperienza, si chiamano ancora *giudizj analitici a priori.* Essi sono tutti appoggiati sul principio di contradizione, poichè chi pone il concetto del soggetto, cadrebbe in contradizione non ponendo il concetto del predicato, che in quello del soggetto è compreso. Nei giudizj analitici non si fa se non che decomporre il concetto del soggetto, perciò tali giudizj si chiamano analitici. Per formarli è sufficiente il solo concetto del soggetto. Quando dunque il

concetto del predicato non si ritrova in quello del soggetto, tali giudizj non possono essere analitici.

Ma abbiamo noi de' giudizj, ne' quali il concetto del predicato non trovisi compreso in quello del soggetto? Hume ha osservato, che in tutti i casi sperimentali, che ci manifestano le cause e gli effetti della natura, non possiamo giammai ritrovare il concetto dell'effetto in quello della causa; tutti i giudizj dunque, i quali riguardano siffatti casi non sono giudizj analitici, perchè il concetto del predicato non può trovarsi in quello del soggetto. Un corpo fluido e trasparente, che io chiamo *acqua*, estingue la sete, e serve di nutrizione alle piante ed agli animali; nel concetto di un corpo fluido e trasparente io non posso certamente ritrovare compreso quello dell'estinzione della sete, e della nutrizione delle piante e degli animali: ciò vale quanto dire, che il concetto dell'effetto, che è l'estinzione della sete, e la nutrizione delle piante e degli animali, non è compreso nel concetto della causa, che è quello dell'acqua, cioè di un corpo fluido e trasparente. Ora tutti i casi relativi alle cause ed agli effetti che osserviamo nella natura, sono, secondo Hume, di questa spezie. Noi non possiamo giammai ritrovare il concetto dell'effetto in quello della causa. Tutti i giudizj dunque, che riguardano siffatti casi, non possono essere giudizj analitici. Kant gli chiama *giudizj sintetici*, cioè addizionali, perchè aggiungono al concetto del soggetto quello del predicato: nell'esempio rapportato, nel giudizio: *un corpo fluido e trasparente estingue la sete*, si aggiunge al concetto

del soggetto, che è quello di un corpo fluido e trasparente, il concetto del predicato, che in esso non è compreso, cioè quello *del potere di estinguer la sete*. Un tal giudizio è dunque sintetico. L'espressione generale di tutti i giudizj riguardanti la causalità è la proposizione seguente: *ogni effetto deriva da una causa:* oppure *ogni causa è seguita dal suo effetto*. Queste proposizioni, esprimendo tutti i giudizj particolari su la causalità, debbono, secondo Kant, esprimere un giudizio sintetico più generale. Difatto, egli soggiunge, per effetto s'intende un fatto qualunque; ora nel concetto di un fatto non si ritrova racchiuso il concetto di un altro fatto: nel concetto dell'effetto non si ritrova dunque racchiuso il concetto della causa, e la proposizione: *ogni effetto ha una causa*, non esprime un giudizio analitico, ma un giudizio sintetico. Lo stesso dee dirsi dell'altra proposizione: *ogni causa è seguita dal suo effetto*. Ma le proposizioni enunciate esprimono giudizj necessarj. in conseguenza giudizj *a priori;* fa d' uopo dunque ammettere de' giudizj *sintetici a priori*.

Kant cercò in seguito, se altri giudizj *a priori* fossero ancora sintetici; ed il risultamento delle sue ricerche fu, che la matematica pura poggia su de' principj sintetici *a priori;* che la fisica ha bisogno ancora di siffatti principj e che su giudizj sintetici *a priori* è appoggiata la metafisica.

Uno de' principj della geometria è: *la linea retta è il più breve cammino fra due punti;* ora un tal principio, secondo Kant, è un giudizio sintetico. Nel concetto della linea retta non si

trova racchiuso quello di *più breve cammino;* questo predicato è dunque aggiunto al soggetto. Così ragiona Kant.

L'aritmetica, egli continua ad osservare, suppone ancora siffatti giudizj. Se dite: *sette più cinque è dodici*, un tal giudizio è sintetico; voi non trovate il concetto di *dodici* nel concetto di *sette più cinque:* per assicurarvene osservate, che prima di numerare non sapreste dire, che sette più cinque sia dodici. Difatti se vi si proponessero de' numeri molto grandi da sommare, voi prima di aver eseguito l'operazione, non sapreste certamente indicarne la somma: il solo concetto dunque del soggetto in siffatti giudizj non è sufficiente a somministrarvi il concetto del predicato: non ritrovate, in conseguenza, il concetto del predicato in quello del soggetto, come lo trovate ne' giudizj analitici. I giudizj aritmetici, di cui parliamo, sono perciò sintetici, essi sono eziandio *a priori*, perchè sono necessarj. Le matematiche pure son dunque appoggiate su de' giudizj sintetici *a priori*.

La scuola di Scozia aveva prima di Kant negato, che i giudizj aritmetici siano identici. Il sig. Dugald-Stewart insegna, non essere esatto il dire di questa semplice equazione 2 *più* 2 *eguale* 4, che essa può essere rappresentata dalla formola A *eguale* A.

Dalle Matematiche pure il filosofo di Koenisberg passò all'esame de' principj della fisica generale. Egli credette, che questa scienza fosse ancora appoggiata su di alcuni principj sintetici *a priori;* e ne reca in esempio i due seguenti: *In tutti i cambiamenti de' corpi la quantità del-*

la materia resta sempre la stessa. La reazione è sempre uguale e contraria all' azione. Questi principj, dice Kant, sono necessarj, e perciò *a priori;* essi son ancora sintetici, perchè il concetto del predicato non si ritrova in quello del soggetto.

La metafisica, dice ancora Kant, è appoggiata interamente su principj sintetici *a priori;* ma della metafisica vi parlerò in altra lettera.

Concludiamo. Il primo risultamento, che Kant ottenne dall' esame della dottrina di Hume, fu l'esistenza de' giudizj sintetici *a priori*, i quali sono i fondamenti della matematica pura, della fisica pura, e della metafisica. Ma se vi sono de' giudizj sintetici *a priori*, la filosofia dee cercare come essi sieno possibili. Il problema generale dunque della ragion pura si è: *come son possibili i giudizj sintetici a priori?* Il problema enunciato può risolversi nei seguenti problemi più particolari cioè: *come è possibile la matematica pura? come è possibile la fisica pura? come è possibile la metafisica?* Ecco come l'esame della dottrina di Hume menò Kant alla filosofia trascendentale, la quale tutta consiste nella risoluzione de' problemi enunciati, o del problema generale della possibilità de' giudizj sintetici *a priori.*

Ma come son essi possibili i giudizj sintetici *a priori?* È certo da quanto abbiam detto, che vi sono de' giudizj sintetici sperimentali: ora questi non son possibili, se non che per mezzo della esperienza, cioè della visione empirica. Come possiamo giudicare, che l'acqua estingua la sete, e nutrisca le piante e gli animali, se non

perchè vediamo coll'esperienza, che la cosa è così? La visione empirica dunque rende possibili i giudizj sintetici empirici. Se ne'giudizj sintetici il predicato non può ritrovarsi nel concetto del soggetto, è necessario che si abbia un altro mezzo per aggiungervelo; e questo mezzo non può essere altro se non che una visione. Se la visione è empirica, cioè unita alla sensazione, il giudizio che ne risulta sarà sintetico empirico. Da ciò segue, che per avere un giudizio sintetico *a priori* è necessaria una visione *a priori*, per mezzo della quale possono solamente darsi questi giudizj. Ma è ella possibile una visione *a priori?* non si può vedere una cosa, se questa cosa non ci è presente, cioè se non ci è data; ed in tal caso la visione è empirica, non *a priori*. La visione *a priori*, dice Kant, non è possibile se non che come forma, cioè come modo della visione empirica. I nostri modi di vedere debbono essere *a priori* in noi; e questi modi o forme delle visioni empiriche possono chiamarsi *visioni pure*, per mezzo delle quali son possibili i giudizj sintetici *a priori*. Per discovrire queste visioni pure, noi abbiamo un principio certo, ed è quello che serve a farci distinguere ciò che vi ha di puro o di soggettivo nella nostra conoscenza, da ciò che è oggettivo ed empirico. Tutto ciò che è necessario ed universale, viene dal soggetto: quello che è accidentale e variabile viene dall'oggetto. Le visioni dello spazio e del tempo hanno in sè i caratteri di necessità e di universalità, come vi ho esposto nella lettera quinta, esse son dunque visioni pure; e per loro mezzo son possibili i giudizj sintetici *a priori*.

I giudizj sintetici *a priori* sono giudizj: per la loro possibilità si richiedono dunque tutte quelle condizioni necessarie per la possibilità di qualunque giudizio. Ora il giudizio consiste nel riunire sotto un concetto più alto o più universale, la varietà delle rappresentazioni date a noi dalla sensibilità. Questi concetti sono i concetti puri, e possono chiamarsi *categorie*. Il numero di queste categorie è quello di dodici. Io vi ho esposto ampiamente nella lettera sesta la dottrina kantiana delle categorie. Per la possibilità dei giudizj sintetici *a priori* è dunque necessaria l'applicazione delle categorie alle visioni pure del tempo e dello spazio. In questa applicazione consiste lo *schematismo* che vi ho esposto nella lettera settima. I giudizj sintetici *a priori* son dunque possibili per lo schematismo puro dell'intelligenza. Il geometra conosce l'evidenza delle sue proposizioni, costruendo i suoi concetti nello spazio.

L'aritmetico dati due numeri ne ritrova un terzo per mezzo della visione del calcolo. Tutto questo artifizio consiste ad elevare a concetti le visioni pure del tempo e dello spazio, ponendo in esse delle determinazioni, coll'applicazione delle categorie. Ecco come l'estetica trascendentale di Kant, e l'analitica trascendentale de'concetti, e tutta la critica della ragion pura è nata dall'esame della dottrina di Hume su la causalità.

La dottrina de'giudizj sintetici *a priori* ha ancora una stretta relazione collo stato antecedente della filosofia, circa l'utilità delle verità necessarie nell'aumento della nostra conoscenza.

La filosofia, che Locke cercò di stabilire, presenta varie imperfezioni. Il filosofo inglese riguardò come frivole tutte le proposizioni identiche, non solo quelle ne' termini come: *una figura trilatera è figura;* ma eziandio quelle, che sono identiche nel pensiere, cioè quelle, in cui l'idea del predicato è racchiusa in quella del soggetto. Le sole proposizioni istruttive sono, secondo Locke, quelle in cui il predicato è una conseguenza necessaria dell'idea complessa del soggetto, ma che non è mica racchiuso in questa idea. Ma come può egli ciò avvenire? Come possiamo sortire dall'idea del soggetto per aggiungervi un'altra idea? Kant si occupò di questa quistione, e pervenne a' giudizj sintetici *a priori*. Io non esamino. amico, nè la dottrina di Locke. nè quella di Kant; ma solamente vi fo osservare la connessione delle dottrine filosofiche, che vi espongo. Condillac si pose in un punto diametralmente opposto a quello di Locke. Tutte le proposizioni non sono, secondo il filosofo francese, che una stessa idea espressa diversamente. Ma se la cosa è così, si domanda a Condillac, in che cosa il raziocinio speculativo è istruttivo? L'ignoto, egli dice, a cui si giunge ragionando, è lo stesso del noto, da cui si parte. Questa soluzione non è certamente soddisfacente. Se l'ignoto è lo stesso del noto, io nulla so di più, dopo di avere ragionato, di quello che sapeva prima di ragionare. L'insufficienza delle soluzioni di Locke e di Condillac, sul modo in cui il raziocinio astratto sia istruttivo, unita alla dottrina kantiana de' giudizj sintetici *a priori*, può servire a far conoscere il bisogno di una soluzione su questo oggetto.

Dopo d'avere il filosofo di Koenisberg stabilito la possibilità de' giudizj sintetici *a priori*, per mezzo dell'applicazione delle categorie alle visioni pure del tempo e dello spazio, ci dà l'esposizione sistematica di questi principj, in conformità della tavola delle categorie.

Il principio supremo di tutti i giudizj sintetici è: *ogni oggetto è subordinato alle condizioni necessarie dell' unità sintetica del moltiplice della visione in una esperienza possibile*. Per non farvi abbagliare da questo tornio di parole che qui Kant usa, osservate, che l'oggetto, secondo la filosofia trascendentale, è lo stesso col *concetto empirico:* che il concetto empirico è lo stesso colla unità sintetica del moltiplice della visione in una esperienza possibile.

Le condizioni necessarie di questa unità sintetica son dunque le condizioni per la formazione del concetto empirico, e queste condizioni sono le condizioni della possibilità dell' oggetto. Ma a che cosa tende egli mai questo tornio di parole? Ciò significa che i giudizj sintetici *a priori* sono le leggi dell' esperienza, o hanno un rapporto ad un' esperienza possibile, cioè possono effettuarsi nella esperienza. Questo rapporto ad un' esperienza possibile è, secondo Kant, essenziale a questi giudizj. Quando il matematico vede *a priori*, che la linea retta è la più breve di tutte quelle, che possono tirarsi fra due punti, egli può verificare questo principio in qualunque esperienza possibile, misurando effettivamente la linea in quistione.

Quando l'aritmetico vede, che sette più cinque è dodici, egli può verificare il principio in

tutti i casi particolari che l'esperienza gli presenta. È dunque principio supremo di tutti i giudizj sintetici *a priori*, che essi possano avere la realtà nell'esperienza. Le categorie servono a costituire gli oggetti della esperienza, ed i principj altro non sono, se non che le condizioni, o le leggi con cui le categorie hanno un valore oggettivo nella esperienza. Questi principj si dividono da Kant 1. *in assiomi della visione;* 2. *in anticipazioni della percezione;* 3. *in analogie dell'esperienza;* 4. *in postulati del pensiere empirico in generale.*

Il principio degli assiomi della visione è: *ogni fenomeno, cioè ogni oggetto veduto consiste nelle grandezze estensive.* Gli oggetti veduti sono o i corpi esterni o l'*io*. I corpi esterni hanno una grandezza estensiva, e l'*io* ha eziandio una grandezza estensiva, poichè si presenta alla coscienza, come circoscritto in un dato spazio, e come esistente in un dato tempo. Lo spazio, ed il tempo sono elementi necessarj per la formazione degli oggetti dell'esperienza: quindi ciascun oggetto, esistendo in un dato spazio ed in un dato tempo, dee avere una grandezza estensiva.

Il principio delle anticipazioni della percezione è: *il reale di tutte le apparizioni ha un grado,* cioè una grandezza intensiva. Ciò vale quanto dire, che ogni sensazione ha un grado.

Il principio delle analogie dell'esperienza è: *l'esperienza è possibile soltanto mediante la rappresentazione di una connessione necessaria delle percezioni.* L'analogia prima si è: *persiste in ogni alternativa delle apparizioni la sostanza: e non aumenta nè scema il suo quanto nella*

natura. La seconda analogia si è *tutte le mutazioni accadono secondo la legge di congiunzione tra causa ed effetto*. L'analogia terza si è: *tutte le sostanze, in quanto si possono percepire insieme nello spazio, sono in azione reciproca universale*.

Non vi può essere esperienza, cioè un giudizio sperimentale, senza legare insieme le diverse percezioni: i modi della congiunzione sono in noi, e fra questi modi si riferiscono le categorie di sostanza ed accidente, di causa ed effetto, e quella di commercio. Queste categorie servono a congiungere; ma esse sono *a priori;* e sono le condizioni della possibilità dell'esperienza. L'esperienza non è perciò possibile senza la rappresentazione *a priori* di una connessione necessaria fra le nostre percezioni; e questa rappresentazione si esegue per mezzo delle tre categorie. Da ciò nascono le tre analogie esposte. Reid ammise una sintesi necessaria fra la modificazione e la sostanza, fra l'effetto e la causa. Ora una tale sintesi è necessaria per formare un giudizio sperimentale. I termini astratti non posson affermarsi l'uno dell'altro: non può dirsi: *la bianchezza è il peso*. Per avere una conoscenza sperimentale è necessario di avere un concreto: *ciò che è bianco è pesante*. Quindi la connessione necessaria fra l accidente, *il peso*, con una sostanza, è indispensabile a questo giudizio. Similmente non potete dire, *il fuoco brucia il legno*, senza la causalità.

I postulati del pensiere empirico in genere sono: 1. *ciò che si accorda colle condizioni formali dell'esperienza, è possibile:* 2. *ciò che sta*

in connessione colle condizioni materiali della esperienza. è positivo; 3. ciò la cui connessione col positivo è determinata secondo le condizioni universali dell' esperienza, è necessario.

Il possibile, secondo Kant, è ciò che può effettuarsi nella esperienza. La sola assenza della contradizione costituisce il *possibile*, secondo la scuola di Leibnizio; questa condizione è insufficiente, secondo Kant; ma si richiede che il concetto possa effettuarsi nell'esperienza. Il concetto di una facoltà nell' uomo di vedere, senza segni esteriori, i pensieri interiori di un altro uomo, non è certamente un concetto contradittorio; e perciò una tal facoltà sarebbe possibile, secondo Leibnizio: ma non è tale secondo Kant, perchè non se ne può vedere la realtà nell'esperienza. Affinchè dunque una cosa fosse riguardata come possibile, si richiede che essa si accordi colle condizioni formali della esperienza, poichè senza di ciò non potrà giammai effettuarsi nella esperienza.

La realtà della nostra conoscenza consiste, secondo Kant, nelle percezioni sensibili. Se vedo cogli occhi il fumo, questo è un oggetto reale per me; ma il fumo, secondo le leggi materiali dell' esperienza, è in connessione col fuoco; questo è dunque ancora *positivo*. È una legge empirica, che l' urto scambievole de' corpi produce del moto: dalla percezione dell'attratta limatura di ferro si argomenta dunque, in conformità di questa legge empirica, alla esistenza del fluido magnetico.

Un corpo pesante non sostenuto, necessariamente cade; la caduta del corpo è un effetto, che

nasce dal peso di esso. Ora la legge, che ogni causa produce l'effetto, o è seguita dall'effetto, è una legge universale dell'esperienza. La caduta del corpo pesante è in connessione col positivo, che è il peso, secondo la legge di causalità, che è una legge universale dell'esperienza. Ogni avvenimento nella natura suppone necessariamente una causa da cui deriva, ed un effetto che lo segue.

Questa causa, e questo effetto sono in connessione col positivo, giusta una legge universale dell'esperienza, la quale legge è la causalità; questa causa e questo effetto son dunque cose necessarie. La necessità, soggiunge Kant, non si estende al di là di ciò.

Tutti questi principj sintetici non sono, se non che le leggi della sintesi dell'intelletto, colla quale esso costituisce gli oggetti della natura fenomenica: essi non sono, se non che lo *schematismo* delle diverse categorie.

Kant ha creduto, che la sua filosofia trascendentale evitasse tutti i risultamenti scettici della filosofia di Hume. Questi aveva creduto impossibile di stabilire alcuna connessione fra i dati dell'esperienza; ed in conseguenza alcuna legge generale per la natura. Kant ricorrendo alle leggi soggettive della sintesi, ed aggiungendo che queste leggi, nella combinazione cogli elementi oggettivi, acquistavano un valore reale, ha creduto di avere evitato lo scetticismo di Hume. La natura, secondo Kant, ha alcune leggi generali, che lo spirito conosce *a priori:* ed i dati dell'esperienza son oggettivamente in connessione. È una legge generale della natura, che

tutti i fenomeni si versano nelle quantità estensive; che ogni sensazione ha un grado: che in tutti i cangiamenti della natura la quantità della materia resta la stessa; che ogni avvenimento deriva da un altro che lo precede; che le cose simultanee sono in un'azione reciproca. Così Kant ha creduto di evitare lo scetticismo di Hume.

Ma facciamo, ad oggetto d'intender bene il criticismo, alcune osservazioni. Le leggi di cui abbiamo parlato, non sono se non che le leggi della natura apparente, non già le leggi della natura in sè stessa considerata. Queste leggi sono le leggi soggettive della sintesi, con cui noi formiamo la natura sensibile. Tutto questo apparato di principj, che il criticismo ci presenta, non ci procura la menoma conoscenza delle cose in sè: esso ci lascia in quel circolo di apparenze, che lo scetticismo non ci contrasta; e solamente si limita a renderci l'apparenza del futuro, sotto certi riguardi, simile costantemente a quella del passato, similitudine che Hume abbandona al solo istinto. Noi siamo sicuri, secondo il criticismo, che nulla percepiremo o vedremo co'sensi esterni, se non che nello spazio; che nulla percepiremo col senso interno se non che nel tempo, che lo spazio ed il tempo saranno due rappresentazioni indelebili. Noi siam sicuri, che ogni sensazione avrà un grado, o una grandezza intensiva. Dite lo stesso degli altri principj sintetici *a priori*, che abbiamo esposto. Essi sono le condizioni necessarie di qualunque esperienza possibile.

Kant ci parla di *leggi empiriche*, o di *con-*

dizioni materiali della esperienza. Ma io non comprendo che cosa possa intendersi con queste espressioni, conformemente al sistema del criticismo. Le sensazioni, che sono la sola parte empirica delle nostre conoscenze, sono da sè stesse isolate e distinte: esse non hanno in sè alcuna relazione ad esser congiunte in un modo piuttosto, che in un altro; la sintesi di esse è opera della intelligenza umana; i modi di questa sintesi sono *a priori* nel nostro intelletto; e l'intelletto è quello che dà le leggi alla natura fenomenica. Son queste tante dottrine fondamentali del criticismo. Che cosa son dunque *le leggi empiriche, le condizioni materiali della esperienza?* Per esempio, un corpo urta un altro corpo in quiete, e questo si muove, è questa, dicesi, una legge empirica. Niente affatto, secondo i canoni del criticismo. Il moto del corpo urtante è antecedente a quello del corpo urtato, perchè noi l'abbiamo posto in un istante di tempo antecedente a quello del corpo urtato; e noi l'abbiamo posto così, perchè abbiam ordinato colla relazione di causalità questi due avvenimenti, costituendo il primo per causa, ed il secondo per effetto. Questa legge è dunque soggettiva, ed essa è empirica, in quanto che si trova congiunta colle sensazioni. Se voi mi date de' caratteri da stampa, l'ordine di questi caratteri è tutto mio, esso non è empirico, se non perchè i caratteri mi sono dati: questi non hanno nulla in sè stessi, che li determina ad essere combinati in un modo piuttosto che in un altro; la combinazione de' caratteri dipende dunque dallo stampatore; le leggi di queste combinazioni son

dunque soggettive; ed esse divengono oggettive ne' caratteri ordinati in questo modo piuttosto che in un altro. Dove son dunque le leggi empiriche distinte dalle leggi *a priori* dell' esperienza? Sarebbe da desiderarsi che i filosofi, prima di produrre i loro sistemi, procurassero di accordarsi con sè stessi.

LETTERA XIII.

Dottrina di Kant sulla possibilità della Metafisica, o Dialettica trascendentale di questo filosofo.

Vi ho promesso, Amico, nella lettera antecedente di ragionarvi in questa su la possibilità della metafisica. Essendo l'argomento molto importante, io vi prego di leggere con molta attenzione questa lettera.

Il vocabolo *metafisica*, preso nel senso il più ristretto significa la scienza delle cose invisibili, e che sono al di là de' limiti della esperienza. Ora con qual diritto lo spirito passa egli dalle cose visibili, cioè sperimentali, alle cose invisibili, e non soggette all'esperienza? Il ponte di questo passaggio consiste, secondo Hume, nella causalità, e questa è insufficiente a farci stabilire la realtà degli oggetti invisibili, come vi ho detto esponendovi la dottrina del filosofo citato. Dalla dottrina di Hume nasce dunque l' impossibilità della metafisica come scienza. Inoltre lo stesso filosofo, nel duodecimo saggio su l'intelletto umano, fa vedere le illazioni con-

traddittorie a cui giunge la ragione, ragionando su le quistioni che non possono decidersi per mezzo dell'esperienza; come sarebbe, per esempio, la divisibilità o indivisibilità della materia all'infinito Bayle aveva eziandio posto in veduta queste contradizioni, nell'articolo *Zenone*, ed in molti altri luoghi delle sue opere. Kant ammise l'illazione di Hume su l'impossibilità della metafisica come scienza. Questa illazione è un risultamento necessario della dottrina kantiana. Il nostro sapere non si estende al di là de' limiti della esperienza; e questa non ci presenta se non che fenomeni, apparenze. È questo il sommario del criticismo circa i limiti e la realtà della nostra conoscenza. La metafisica si riguarda come la scienza di ciò che non può essere oggetto di esperienza. come la scienza della realtà assoluta. La metafisica come scienza è dunque, secondo il filosofo di Koenisberg, impossibile. Il principio di causalità non ha alcun valore fuori dell'esperienza: esso serve a formare questa; nè può avere alcun uso fuori di essa. Applicato alle cose in sè stesse è un'illusione.

Noi anche nella fisica passiamo dal visibile all'invisibile: come quando dal fenomeno dell'attratta limatura del ferro, passiamo a stabilire la realtà del fluido magnetico; ma in ciò operiamo secondo le leggi dell'esperienza. Questa c'insegna che il moto si comunica per mezzo dell'urto; togliendo la calamita, la limatura di ferro resta in quiete: il moto della limatura di ferro è dunque un moto comunicato; abbiamo perciò un motivo legittimo di supporre l esistenza di un fluido, che lo comunica; quantunque i sensi no-

stri grossolani non giungano a scovrirlo. Lo stesso dee dirsi riguardo a' corpuscoli, che si emanano da' corpi odoriferi. Gli oggetti invisibili, a cui giungiamo ragionando in fisica, non sono mica fuori dello spazio e del tempo: quindi le categorie possono esser loro applicabili, e servire a costituirli. Ma gli oggetti della metafisica son fuori dello spazio, e del tempo, essi sono dunque al di là de' limiti della nostra conoscenza. Il semplice assoluto, l'eterno, l'infinito, non son oggetti di esperienza, nè possono divenirlo giammai, qualunque finezza potessimo supporre nei nostri sensi; poichè questi nulla possono percepire, che non sia figurato.

Ma se la metafisica come scienza, soggiunge Kant, è impossibile; ella è un fatto come disposizione naturale del nostro spirito. Tutti gli uomini son portati naturalmente a proporsi le quistioni che sono l'oggetto della metafisica. Vedendo de' fenomeni, che nascono gli uni dagli altri, siamo naturalmente portati a cercare: *il mondo ha egli avuto un cominciamento nel tempo, o pure non ha avuto alcun cominciamento?* Lasciando una parte dello spazio ne troviamo un' altra contigua; e quindi siam portati naturalmente a cercare: *il mondo ha egli un limite riguardo allo spazio, e non ne ha alcuno?* Vedendo i corpi, che si dividono in parti minori di essi, siamo naturalmente portati a cercare: *i corpi son essi composti di parti semplici ed indivisibili, o pure non sono composti che di altri corpi minori, e questi di altri minori all' infinito?*

Ognun vede chiaramente, che la soluzione

delle proposte quistioni non può dipendere dall'esperienza, e che invano si ricorrerebbe a questa per risolverle. La natura della nostra ragione è dunque tale, che ella cerca di oltrepassare i limiti della esperienza, e di portare le sue decisioni al di là del mondo sperimentale. Il filosofo critico, il quale esamina la natura della nostra facoltà di conoscere, e che rimonta all'origine delle nostre conoscenze, dee dunque scovrire l'origine di questa tendenza della ragione ad oltrepassare i limiti della esperienza: in altri termini, il filosofo critico dee spiegare l'origine della metafisica naturale.

Ma se la metafisica naturale è un fatto, è un fatto ancora, che la ragione nel risolvere le quistioni metafisiche giunge ad illazioni contraddittorie; di modo che può opporsi metafisica a metafisica. Così vi sono de' metafisici i quali sostengono, che il mondo ha avuto un principio riguardo al tempo, e che ha un limite riguardo allo spazio: e vi sono al contrario de'metafisici, i quali sostengono, che il mondo non ha avuto un principio riguardo al tempo, nè ha un limite riguardo allo spazio. Vi sono de' metafisici i quali sostengono la divisibilità della materia all'infinito, e vi sono de' metafisici i quali riguardano come assurda questa divisibilità, e sostengono l'assoluta semplicità de' primi elementi della materia.

Se noi non possiamo nulla sapere al di là dei limiti dell'esperienza, donde nasce dunque, che la ragione è necessitata a stabilire una realtà al di là del sensibile? Donde nasce in somma questa illusione chiamata da Kant, *illusione trascen-*

dentale? Ciò ritorna allo stesso, che determinare l'origine della metafisica naturale. Se la ragione ragionando secondo le regole della logica, giunge nelle quistioni metafisiche ad illazioni contraddittorie l'una all'altra, donde nasce questo conflitto della ragione con sè stessa? Eccovi dunque i due punti su de'quali si versa la dialettica trascendentale: 1. Svelare l'origine della metafisica naturale: 2. Svelare l'origine dell'illusione trascendentale, che ci obbliga a stabilire la realtà dell'invisibile, e l'origine ancora del conflitto della ragione con sè stessa nella risoluzione delle quistioni metafisiche.

Queste due quistioni son comprese nel seguente problema generale che Kant si propone: *Una metafisica è ella possibile? come è ella possibile?* Ascoltiamo la soluzione che del proposto problema ci dà la dialettica trascendentale.

Tutta la nostra conoscenza cominciando dalla *sensibilità*, e passando in seguito all'*intelletto*, termina finalmente alla *ragione*, facoltà col mezzo della quale noi conosciamo il particolare nel generale, cioè tiriamo da'principj generali conseguenze particolari. Ciò si esegue assumendo nel contenuto di una regola, o proposizione generale, chiamata *maggiore*, un' altra proposizione particolare, che si appella *minore*, di modo che in una terza proposizione, che è la *conclusione*, si applica alla minore l'enunciato della maggiore come *predicato*. Ora per tale oggetto la ragione impronta i giudizj dall' *intelletto*, perchè tanto la maggiore, che la minore sono giudizj.

Allora che, per esempio, partendo da queste due proposizioni: *tutti gli animati son dotati di sentimento; il cane è un animale;* io tiro questa conclusione: *il cane è dunque dotato di sentimento;* la maggiore e la minore sono giudizj o atti dell'intelletto. Fintanto che la ragione limita qui le sue operazioni, ella dà agli atti dell'intelletto un'unità regolare; così nel raziocinio la conclusione è legata colle premesse, in quanto che è contenuta nella maggiore, e dichiarata nella minore di esservi contenuta. Il *dunque* nel raziocinio esprime questo legame della conclusione colle premesse, e l'unità sintetica del pensiere espresso dal raziocinio.

La *ragione* è la facoltà di dedurre da principj generali conseguenze particolari; cioè di fondare il concetto di una cosa particolare su di un concetto più generale.

Si potrebbe dire ancora, sebbene questa maniera di esprimersi sia meno usata, che la ragione è la facoltà di dedurre dalle cause di ragione effetti di ragioni per mezzo di una cosa media, che serva di legame fra di queste cause e questi effetti. *Tutto ciò che ha sensazioni ha un'anima. Gli animali bruti hanno sensazioni. Gli animali bruti hanno dunque un'anima.* La causa è la maggiore: l'effetto è la conclusione: la minore è il mezzo di legame fra l'effetto e la causa; perchè la terza proposizione è un effetto della prima, prodotto per mezzo della seconda: essa prende dalla minore il concetto di *animali bruti*, per concepirlo in riunione col concetto di *esseri che hanno un'anima*, contenuto nella maggiore. Per dedurre come effetti o conseguenze, pro-

posizioni generali, la ragione ha dunque bisogno di cause o di principj più generali ancora. Nell'esempio rapportato: *Tutto ciò che ha sensazioni ha un'anima*, e un principio più generale della conclusione: *gli animali bruti hanno un'anima*. L'illazione di un raziocinio può riguardarsi in conseguenza, come un *condizionale;* e le premesse come *le condizioni:* e si vede, che ammesso il condizionale si debbono ammettere le condizioni; essendo evidente, che ammessa la conclusione di un raziocinio, si debbono ancora necessariamente ammettere le premesse. Ora salendo dalla conseguenza al principio, può questo principio esser conseguenza di un altro raziocinio, e così di seguito; ma finalmente è necessario di arrestarci ad un principio, talmente generale, che esso non derivi da alcun altro principio. Quindi segue, che salendo dal condizionale alla condizione, è necessario finalmente di arrestarsi ad una condizione, che non ne supponga alcun'altra.

A quella condizione primitiva, che non ne suppone alcun'altra, si dà il nome d'*incondizionale* o di *assoluto*. La generalità assoluta o incondizionale è dunque il punto ove vanno a riunirsi tutte le operazioni delle *ragione*. Questo primo principio della ragione, che serve di fondamento a tutti gli altri si enuncia nella maniera seguente: *Il condizionale essendo dato, con esso è data la catena intera delle condizioni, e per conseguenza eziandio l'incondizionale, compreso nella totalità di queste condizioni.* Questo principio assoluto, completo, incondizionale, avendo la sua sorgente nell'assenza della

ragione stessa, è il concetto puro e primitivo della ragione, il fondamento di ogni unità di ragione. Siccome l' intelletto riduce all' unità la varietà delle rappresentazioni dategli dalla sensibilità, rimenandole sotto i concetti puri cioè le categorie, che sono le sue forme: così la ragione rimena tutti i prodotti dell' intelletto ad una maggiore unità, riducendoli sotto la forma dell'*incondizionale* o dell' *assoluto;* cioè legando i condizionali all' incondizionale. Il principio di cui abbiamo parlato, cioè: *ammesso il condizionale si dee ammettere la serie intera delle condizioni, ed in conseguenza l' assoluto compreso nella totalità di questa serie*, è secondo Kant un principio sintetico *a priori:* e perciò la metafisica, la quale è interamente appoggiata su di questo principio, è appoggiata eziandio come la matematica pura e la fisica pura su di principj *sintetici a priori.* L' esistenza dei principj sintetici *a priori* è dunque la base su cui poggia il criticismo; di modo tale, che se questa base è chimerica, come pretendono gli avversarj di questa filosofia, tutto l' edifizio è rovesciato irreparabilmente.

Ma ritorniamo a noi. Appena un filosofo adotta un principio o un metodo, egli si sforza di renderlo generale. Kant esaminando la natura dell' intelletto, e facendola consistere nella facoltà di pensare, o di giudicare, ha concluso, che l' intelletto aveva in sè alcuni concetti puri. Esaminando poi le diverse forme de' giudizj, ha determinato i concetti puri dell' intelletto, e li ha circoscritti nella tavola delle dodici categorie. Similmente esaminando la natura della ra-

gione come facoltà logica, e facendola consistere nella facoltà di ragionare, ha determinato ancora la natura della ragione, come facoltà trascendentale; e siccome l'intelletto qual facoltà trascendentale può definirsi la *facoltà de' concetti*; così la ragione qual facoltà trascendentale può definirsi *la facoltà dell' assoluto*. Ogni modo di pensar l'assoluto Kant lo chiama *idea;* e quindi la ragione è, secondo lui, la facoltà delle *idee*. La sensibilità è la facoltà passiva delle visioni. L'intelletto è la facoltà attiva de'concetti. La ragione è la facoltà attiva delle idee.

Siccome le quattro forme de' nostri giudizj hanno somministrato al filosofo di Koenisberg le dodici categorie; così le diverse forme de' nostri raziocinj gli hanno somministrato le diverse idee della ragione.

I nostri raziocinj sono o categorici, o ipotetici, o disgiuntivi. Per esempio: *Ciò che pensa è una sostanza semplice. L'anima pensa. Essa è dunque una sostanza semplice.* Un tal raziocinio secondo la forma, è *categorico. Se il corpo è pesante, non sostenuto cade: ma il corpo è pesante, esso dunque non sostenuto cade.* Questo raziocinio secondo la forma è *ipotetico. L'anima è o mortale o immortale: ma non è mortale; ella è dunque immortale:* il raziocinio rapportato, è secondo la forma, *disgiuntivo.*

Nella prima di queste tre spezie di raziocinj, il soggetto è la condizione del predicato: nella seconda è la causa, che è la condizione dell' effetto; e nella terza è la totalità assoluta della conoscenza possibile, per rapporto alla cosa concepita che è la condizione dell'integrità com-

completa di questo concetto. Procurerò di rendervi chiara questa dottrina. Secondo Volfio ogni proposizione categorica può ridursi alla forma ipotetica, in cui la nozione o la definizione del soggetto sia la condizione del predicato. Così dicendo: *il triangolo ha tre angoli;* questa proposizione categorica può ridursi alla seguente ipotetica: *Se il triangolo è una figura terminata da tre linee, esso ha tre angoli.* Qui vedete, che il predicato di aver tre angoli si afferma del triangolo sotto la condizione della definizione del triangolo. La intenzione di Volfio fu di rimenare tutta la filosofia al principio della ragion sufficiente; perciò egli definì la verità logica per la *determinabilità del predicato per la nozione del soggetto.* In conseguenza riguardò il soggetto come la ragion sufficiente, o la *condizione del predicato.*

Se dunque ne'giudizj categorici il soggetto è la condizione del predicato, e se la ragione richiede a ciascuna condizione un incondizionale, ella rimonta, secondo la forma categorica, ad un soggetto che non è esso il predicato di alcun altro soggetto, e perviene così all'unità assoluta ed incondizionale del soggetto, al *me* pensante, come sostanza invariabile, nella quale i fenomeni come semplici attributi, provano tutte le variazioni, fintanto che la sostanza pensante, o l'*io* resta costantemente invariabile. Questa idea del *me* pensante, o del soggetto pensante, chiamasi da Kant *idea psicologica.* Essa è il fondamento, come vedremo, della Psicologia razionale.

Secondo la forma ipotetica, la ragione rimonta sino ad un principio, che non deriva da alcun

altro principio, prendendo in un colpo la catena intera delle cause e degli effetti, l'unità completa ed assoluta della serie delle condizioni de' fenomeni.

Questa idea, chiamasi da Kant *idea cosmologica*. ed essa è il fondamento della cosmologia razionale.

Finalmente secondo la forma disgiuntiva, la ragione abbraccia la totalità assoluta di ogni esistenza possibile e concepibile, si forma così l'idea dell' unità assoluta delle condizioni di tutti gli esseri che possono esser concepiti, e pone questa unità come base primitiva di ogni esistenza possibile. Questa idea chiamasi *idea teologica;* ed è il fondamento della teologia naturale.

Sviluppiamo i raziocinj che la metafisica appoggia su queste tre idee.

Incominciando dalla prima; la Psicologia razionale contiene quattro proposizioni. 1. L'anima è una sostanza; 2. l'anima è una sostanza semplice; 3. per rapporto alla successione nel tempo è l'anima la stessa in numero non moltiplice; 4. Considerata nel suo rapporto cogli oggetti possibili nello spazio, ella è l'opposto de' fenomeni, di cui non acquistiamo la conoscenza, se non che col mezzo dell' esistenza dell' anima nostra.

È incredibile, amico, in quanti andirivieni, in quanti circuiti di parole, in quanti laberinti di oscurità si getta Kant, per provare, che le quattro proposizioni sono illusorie, e che i raziocinj, co' quali la metafisica cerca di dedurle sono parologismi, chiamati da lui *paralogismi trascendentali*. Egli avrebbe potuto dare maggiore

semplicità alla dottrina, ed insieme maggior chiarezza, senza cercare di menare il lettore in un laberinto, il quale non può avere altro scopo, se non che di presentarsi al lettore entusiasta, non mica al filosofo tranquillo, sotto l' aspetto di uno spirito straordinario. Venendo al punto, che ci occupa; che le quattro proposizioni non hanno nè posson avere alcun valore oggettivo assoluto, Kant avrebbe potuto, con un semplice tratto di penna, dedurlo dalla sua dottrina su l' intelletto.

L' *io* è, secondo lui, un oggetto sperimentale, come tutti gli altri oggetti della natura sensibile esterna. Esso è un fenomeno come tutti gli altri fenomeni. Il soggetto conoscitore forma questo fenomeno coll' ajuto delle categorie, come forma, coll' ajuto di queste, tutti gli altri fenomeni della natura sensibile esterna. Le categorie considerate fuori dell' uso di concorrere alla formazione dei fenomeni, non hanno, in sè stesse considerate, alcun valore. Son questi tanti canoni della dottrina kantiana su l' intelletto puro. Da ciò scende: 1 che con questa proposizione: *l'anima è una sostanza*, non può intendersi altro, se non che: *nel concetto empirico del me vi è la categoria di sostanza;* o in altri termini: *l' intelletto non può concepire il me, che come sostanza.* Ma dando alla proposizione un valore assoluto indipendente dal nostro modo di concepire, si dà alle categorie un valore reale in sè stesse considerate, il che è contrario ad un principio fondamentale del criticismo, che non ammette alcuna realtà nell' ordine trascendentale, o nell' ordine *a priori*. È facile di vedere, che esami-

nando, coi principj del criticismo, il raziocinio con cui si cerca di provare, *che l'anima è una sostanza in sè*, si dee conoscere che esso è un paralogismo. Il raziocinio di cui parliamo, può ridursi al seguente. È certo, che in tutti i miei pensieri, e nella coscienza o sentimento intimo, che io ho del *me*, questi si trova costantemente come soggetto, a cui io sono obbligato di riportare l'immensa varietà delle mie rappresentazioni, cioè è certo, che l'*io* si mostra a me nell'esperienza come una sostanza. L'*io* è dunque una sostanza. Si vede chiaro, che il vocabolo di sostanza è preso in questo raziocinio in due sensi differenti; nella prima proposizione si prende per un concetto, nella seconda si prende per una cosa in sè. Dello stesso modo si conosce il paralogismo, con cui si cerca di provare la seconda proposizione: *L'anima è una sostanza semplice.* Nel concetto empirico che l'intelletto si forma del *me*, egli lo riguarda come un soggetto singolare, cioè come *uno*, non come *moltiplice*; il che vale quanto dire, che rimena tutte le diverse percezioni, che entrano nel concetto empirico del *me*, sotto la categoria di *unità*, non già sotto la categoria di *pluralità*. Tutti i giudizj difatto che riguardano il *me* sono singolari, e debbono esser singolari. *Io son sensitivo: io giudico: io ragiono; io voglio*. Tutti questi giudizj sperimentali sono singolari. L'*io* si mostra dunque a me nell'esperienza come *uno*. Ma da ciò che egli si mostra a me come *uno*, cioè che io non posso concepirlo che come *uno*, non ne segue, che indipendentemente dal mio modo di concepirlo, egli sia *uno* in sè stesso considerato. Ciò sarebbe

l'attribuire alla categoria di unità un valore reale, in sè stessa considerata e fuori dell' esperienza.

Quando dunque dal trovare nel concetto empirico del *me* l'unità, si conclude, che egli è uno in sè stesso; il vocabolo di *unità* si prende in due sensi differenti nello stesso raziocinio. esso significa in un senso un nostro concetto, nel secondo una qualità reale ind pendente dal nostro concetto, e che compete alla cosa in sè.

Io posso porre in fatto, che l'anima si mostra a me come *una* e la *stessa* nel tempo: e che malgrado il concorso perpetuo e variato delle mie percezioni, che si succedono nel tempo, l'*io* resta nel mio concetto sempre *io*. Questa terza proposizione è come le due precedenti racchiusa nel concetto empirico dell' anima. Ma intesa fuori di questo concetto è un' illusione. La successione non è una cosa reale, ma una forma del senso interno, ed il soggetto, che dura nel tempo è un fenomeno costante del senso interno. Ora non si può concludere da ciò, che si trova nel fenomeno, a ciò che è indipendentemente dal fenomeno. Dando un valore assoluto alla proposizione, bisognerebbe riguardare come una cosa in sè *il soggetto che dura nel tempo*. Ma il soggetto è una categoria, ed il tempo una forma. Quando dunque si conclude così: *l'anima si mostra alla coscienza come un soggetto che dura nel tempo; ella è dunque un soggetto che dura nel tempo, cioè ella è la stessa in ciascun istante del tempo*. L' espressione *soggetto che dura nel tempo* è presa in due sensi differenti; nel primo si prende per un nostro concetto *a priori*, cioè per uno

schema, o per lo schema della categoria di sostanza, nel secondo si prende per una cosa, in sè indipendente dal mio modo di concepire.

Riguardo alla quarta proposizione, è un fatto che l'*io* si presenta nell'esperienza come distinto dagli oggetti esterni: è un fatto, che io non posso aver la rappresentazione di alcun oggetto esterno senza aver la coscienza del me. Ma questa coscienza della mia propria esistenza la conserverei io, se non mi rappresentassi altri esseri, come esistenti fuori di me? Ciò mi è assolutamente impossibile di sapere.

Quando dunque si conclude dal concetto empirico del *me*, che lo rappresenta come una cosa distinta dagli oggetti esterni, all'esistenza indipendente di questo *me* dagli oggetti esterni; si conclude da ciò che apparisce a ciò che è, o si conclude dal concetto alla cosa in sè. I metafisici su la quarta proposizione ragionano a questo modo: Tutto ciò la cui esistenza non può essere percepita immediatamente, ma solamente concepita col mezzo di una certa deduzione, come causa delle percezioni date, non ha che un' esistenza dubbiosa. Egli non vi ha, se non che l'esistenza del *me*, come soggetto pensante, di cui io abbia la percezione immediata: mentre che io non concepisco l'esistenza degli esseri fuori di me, che come causa di percezioni date. Non vi ha dunque altra cosa che sia certa, se non che l'esistenza della mia anima sola; e quella degli oggetti esteriori al contrario non è che dubbiosa. Il kantiano Kinker fa su questa proposizione, e sul raziocinio con cui si deduce le seguenti riflessioni: Tutti gli esseri che noi conosciamo si riducono a

fenomeni; e l'anima nostra come oggetto del nostro senso interno non è ancora per noi che un fenomeno, cioè una cosa che ci sembra tale nel tempo, e nulla di più: ciò che ella è in sè stessa ci è perfettamente ignoto, Come gli esseri sensibili noi non la conosciamo, se non che legata al tempo, ed ancora allo spazio: non possiamo concepirla, che come essendo nel nostro corpo: ed esistente simultaneamente con esso in un tempo dato. Considerata sotto questo punto di veduta, ella non è tanto differente dal nostro corpo come noi ce la figuriamo, allora che per giudicare della sua natura ci fondiamo su questi sofismi della *ragion pura*. Quando noi pensiamo, pensiamo in un luogo ed i nostri pensieri si succedono nel tempo. Egli ci è impossibile di concepire un'anima, che pensa, senza che pensi nel tal o tal luogo, o di cui i pensieri non si succedano nel tempo. Così la percezione dell' anima nostra, e per conseguenza l'anima nostra stessa, si presenta a noi nelle stesse forme di cognizioni, nelle quali si presenta il nostro corpo. Noi sentiamo come se l'anima nostra fosse nelle nostre mani, ne' nostri occhi, nelle nostre orecchie, nel nostro naso, nella nostra lingua: e generalmente in tutte le parti del corpo nostro, a cui riferiamo le nostre sensazioni. e noi pensiamo, come se l'anima nostra fosse nella nostra testa. Ma che cosa è mai l'anima al di là di questa percezione? Ciò è appunto quello che ignoriamo assolutamente.

Tutte queste osservazioni di Kinker sono dirette contro la dottrina cartesiana, la quale insegna che l'anima ci è più nota del corpo, che noi la possiamo concepire come realmente distinta dalla

sostanza estesa, dal che segue; esser l'anima di una natura diversa da quella del corpo.

Tutta la psicologia razionale essendo, secondo Kant, fondata sul concetto trascendentale del *soggetto pensante*, è fondata su di un paralogismo, con cui si conclude da questo concetto alla cosa in sè: e questo paralogismo chiamasi *paralogismo trascendentale*, cioè sofisma della ragione, la quale si eleva al di là dell'esperienza.

Voi vedete, che per distruggere questa dottrina del criticismo, basta di porre che la sostanza non è una categoria, ma una cosa in sè: e che il senso intimo, il quale ci mostra l'*io*, come sostanza, è infallibile. Ma io non fo qui, che esporvi il kantismo.

Colla stessa chiarezza avrebbe potuto Kant, ragionando su la dottrina da lui insegnata riguardo alle categorie, dedurre l'impossibilità della cosmologia razionale, e della teologia naturale. Avrebbe potuto egli osservare, che tutte le idee della ragione essendo, nell'origine, categorie combinate colla forma dell'*assoluto*, ed essendo l'uso delle categorie nullo fuori dell'esperienza, le idee della ragione non possono avere alcuna realtà. Ma scendiamo all'applicazione.

L'idea cosmologica è la totalità o l'unità assoluta della serie delle condizioni de' fenomeni. Questa idea si scorge allora che la ragione salendo di condizione in condizione relativamente a' fenomeni, s'innalza finalmente al di sopra di ogni esperienza, sebbene in effetto i fenomeni ci sieno dati essi stessi dall'esperienza. Egli non vi ha che la totalità completa ed assoluta di tutte

le condizioni relativamente a' fenómeni, che non possa giammai esser data.

Consistendo l' idea cosmologica nel compimento della serie delle condizioni de' fenomeni, segue, che debbano esservi tante specie di questa idea cosmologica, o tante idee cosmologiche, quante spezie differenti vi sono di queste serie di condizioni. La ragione in queste serie procede sempre per ascensione, senza giammai pensare a discendere, perchè nel compimento di ciascuna serie ella non ha in veduta se non che l'incondizionale, a cui non saprebbe giugnere discendendo, poichè in questo caso non troverebbe dappertutto, se non che condizionali subordinati ad altri condizionali. La perfezione perciò, che domandano le idee cosmologiche, consiste nel compimento delle serie retrograde, cioè sempre salendo dal condizionale a ciò che ne è la condizione.

Per esempio, dato un uomo il quale è un condizionale, la ragione rimonta alla condizione la quale è il padre di lui; ma questi è pure un condizionale, e la ragione ne trova la condizione nell'avo dell'individuo da cui parte; ma ella richiede il compimento della serie delle condizioni, e questo compimento lo trova, non già discendendo da questo individuo a' discendenti di lui, ma salendo da esso a tutte le generazioni, ed a tutti gli avvenimenti che l'hanno preceduto, e che sono le condizioni della nascita di lui.

La ragione, osservano i filosofi di cui parliamo, in compiendo la serie delle condizioni, procede in un modo diverso da quello in cui procede nel raziocinio. Noi non rimontiamo giammai,

eglino dicono, dalle conseguenze a' principj: al contrario, noi partiamo dai principj, per discendere alle conseguenze; poichè ciascuna conseguenza essendo un effetto di *ragione*, dee avere la sua sorgente in un principio superiore, come causa di ragione.

Io non trovo niente esatta questa osservazione. La conoscenza di un effetto può benissimo esser causa di ragione della conoscenza della causa; e perciò ne' raziocinj con cui la ragione deduce dal condizionale l'assoluto, ella non fa un cammino diverso da quello che fa in tutti gli altri raziocinj che si versano su gli oggetti dell'esperienza, e nei quali sale dall'effetto alla causa. Per esempio: *Vi è qui del fumo: ma il fumo è l'effetto del fuoco; vi è dunque del fuoco.* Un tal raziocinio è legittimo.

Ma ritorniamo alle idee cosmologiche. Per procedere con sicurezza alla ricerca di queste differenti serie, che l'immaginazione ci pinge come tante catene non interrotte delle condizioni de' fenomeni, dati non possiamo seguire una miglior guida, se non che il filo delle nostre categorie. Cominciamo dalla *quantità*. Secondo la categoria di quantità, noi prendiamo le due grandezze originali di tutte le nostre percezioni *il tempo e lo spazio*. Da esse tutti i fenomeni hanno le qualità, che loro sono applicabili come grandezze. Il tempo è per sè stesso una serie. Il momento o il punto di durata che precede è costantemente la condizione del momento che segue. Così la ragione aggiunge nella sua idea a ciascun punto di durata dato tutti i punti che l'hanno preceduto, tutto il tempo già scorso, co-

me facendo insieme la totalità delle condizioni del momento dato, e per conseguenza come dato necessariamente con questo momento. Non può dirsi lo stesso dello spazio. Il concetto di spazio preso in sè stesso non importa nè anteriorità, nè posteriorità; poichè lo spazio è un tutto, di cui le parti sono esistenti non già successivamente, ma simultaneamente. Intanto il legame delle parti moltiplici dello spazio, in forza del qual legame noi lo percorriamo successivamente, e lo riuniamo in un tutto; questo legame appunto è una progressione, che ha luogo nel tempo, donde per conseguenza risulta una serie. Noi non possiamo concepire una parte dello spazio, senza concepirne un'altra contigua, e che la limita, e ciò per qualunque termine dello spazio. In questo modo noi siamo obbligati a concepire lo spazio circondante come una condizione, e lo spazio circondato come un condizionale, cioè come dato sotto la condizione dello spazio che lo circonda. Ma questa porzione di spazio che noi concepiamo come limitata e contigua a quella da cui partiamo, è anche finita, e limitata essa stessa da un'altra porzione di spazio; e perciò è anche un condizionale. La ragione dunque ha bisogno di render compiuta la serie di queste condizioni.

Il tempo e lo spazio formando le grandezze primitive di tutti i fenomeni, e la totalità de'fenomeni formando il concetto dell' universo o del mondo sensibile, segue, che l' idea cosmologica o il concetto dell'universo nel suo intero richiede il compimento assoluto della sua grandezza, tanto dal lato del tempo, che da quello dello spazio.

Secondo la categoria di qualità, noi prendiamo la materia per la realtà nella grandezza; perchè una grandezza senza materia che vi sia contenuta, non è che uno spazio vôto. Or questa materia essendo una collezione di parti è un condizionale, e le parti dalle quali è formata ne sono la condizione; se queste parti si riguardano ancora come composte, esse sono ancora condizionali di altre condizioni, e così di seguito: ciò ci rimena eziandio ad una serie retrograda, ad un incatenamento di condizioni, nelle quali l'idea cosmologica richiede una totalità perfetta.

Riguardo alla relazione, l'idea cosmologica non è applicabile se non che alla categoria di *causalità*, che presenta una serie di cause come condizioni di effetti dati. Ed in questa serie la ragione richiede una totalità assoluta. Senza questa totalità assoluta, dalla parte delle cause, è impossibile di rendere ragione dell'esistenza di un solo fenomeno come effetto.

Ci rimane di cercare nella *modalità* una categoria, a cui possa applicarsi il concetto dell'universo. La *possibilità*, la sua correlativa *l'impossibilità; l'esistenza*, e la non *esistenza*, o il nulla non ce ne offrono punto. Ci rimane la *necessità*. Presa sola, ella non ci presenta alcuna serie. Ma il suo opposto la *contingenza* ci conduce all'esistenza contingente. Questa esistenza suppone un fondamento anteriore e dato, che ne sia la condizione; e questo fondamento stesso essendo contingente suppone un altro fondamento, una condizione anteriore della sua esistenza: di modo che si rimonta incessantemente di condizione in condizione, finchè la serie delle esi-

sienze contingenti si trova compiuta: ciò che non può farsi, senza ricorrere in ultimo all'*incondizionale.*

Le diverse idee cosmologiche sono dunque:

1. *Totalità assoluta* degli esseri.

2. *Totalità assoluta* della *divisibilità.*

3. *Totalità assoluta* del cominciamento dell'esistenza de' fenomeni.

4. *Totalità assoluta dell'esistenza dipendente de' fenomeni.*

Queste quattro totalità assolute possono esser considerate di due maniere diametralmente opposte. Si può considerare ciascuna di queste totalità come qualche cosa d'incondizionale, sussistente unicamente nella serie come serie: di modo che ciascun termine, preso separatamente, sia condizionale, e che tutti i termini insieme considerati nel loro concatenamento formino una serie incondizionale. O pure rappresentarsi l'incondizionale come termine, e come primo termine della serie a cui sieno subordinati tutti gli altri. Se si ammette la prima supposizione, allora la serie va retrogradando senza limiti, senza primo termine, e per conseguenza essa è necessariamente infinita, sebbene data tutta intera, cioè essa è non finita nella sua processione retrograda. Se al contrario si preferisce la seconda supposizione, allora si termina, rimontando ad un primo termine della serie. Questo primo termine sarà, riguardo al tempo scorso, *cominciamento;* per riguardo allo spazio, *limite:* per riguardo alle parti della materia *semplicità assoluta;* per riguardo alle cause *libertà;* finalmente riguardo all'esistenza degli esseri o delle

sostanze, sarà *esistenza necessaria, o essere necessario.*

Se il momento presente suppone un momento antecedente, egli è necessario, che rimontando lungo la catena de' momenti del tempo si giunga ad un momento, che sia il primo momento del tempo e che non ne supponga alcun altro; o pure che non si giunga giammai ad un primo momento, e che la catena de' momenti, partendo dal momento presente, e rimontando a' momenti, che lo precedono, sia infinita: nel primo caso il primo momento, è un termine della serie, e questo primo termine è un incondizionale, e perciò in questa supposizione l'incondizionale si ripone in un termine della serie: nel secondo caso l'incondizionale è la serie infinita de' momenti, poichè questa serie infinita non supponendo alcuna condizione fuori di essa, dee riguardarsi come incondizionale.

Lo stesso dee dirsi riguardo allo spazio. Se voi supponete un punto in una linea, partendo da questo punto e percorrendo in un momento una parte di questa linea, è necessario che o possiate percorrere la linea tutta intera, e così giugnere ad un'ultima o prima parte di questa linea, o che non possiate giungere a questa prima ed ultima parte; nella prima supposizione questa linea ha un limite, e questo limite, non supponendo altra parte di questa linea, è un incondizionale, e questo è riposto nel primo termine della serie; nella seconda supposizione questa linea è infinita, e la serie delle parti di questa linea riguardandosi come infinita, e come non supponendo alcuna parte fuori di essa, è

un incondizionale, e perciò l'incondizionale si ripone nella serie intera infinita.

Se io prendo a considerare un corpuscolo, egli è necessario di riguardare i componenti di questo composto come la condizione, e il composto come condizionale. Ora se i componenti sono ancora composti in infinito, si ammette una serie infinita, di cui ciascun termine è condizionale; e l'incondizionale in conseguenza si ripone nella serie intera de' condizionali; se poi i componenti sono semplici, l'incondizionale è un termine di questa serie. Coloro che difendono le monadi ripongono l'incondizionale in un termine della serie; e coloro che difendono la divisibilità della materia in infinito ripongono l'incondizionale nella serie intera. Ma non potrebbero forse sostenere i difensori delle monadi, che il numero di queste sia infinito, e che in conseguenza la divisibilità della materia è infinita, e Leibnizio non ha forse sostenuto alcune volte questa dottrina? Ma ammessa la dottrina delle monadi, la condizione della composizione di un corpo quale che siasi è nelle monadi, e queste monadi sono ciascuna un incondizionale; l'incondizionale si ripone, in conseguenza, in un termine della serie: solamente si riguarda il numero degl' incondizionali come infinito; il che è un'altra quistione. Ma questa stessa quistione si riduce ancora a cercare: se l'incondizionale debba riporsi in un termine della serie o nella totalità della serie, ed ecco il come: ogni numero è un composto risultante dall'addizione dell'unità a sè stessa come il *due*, o dall'addizione della unità ad un numero precedente a quello

di cui si parla. Il numero è dunque un condizionale e l'addizione è la condizione: ora se questa addizione non ha un limite si avrà una serie infinita di condizionali, e questa serie intera sarà un incondizionale; se poi l'addizione ha un limite, questo sarà l'unità; ed il numero sarà finito.

Noi vediamo de' fenomeni che dipendono l'uno dall'altro. Così un individuo del genere umano dipende da suo padre; questi da suo padre ancora, e così seguitando.

Abbiamo dunque qui una serie di fatti condizionali; ora è necessario o di supporre questa serie di condizionali infinita, ed ammettere l'incondizionale nella serie, o pure supporre un primo fatto indipendente da qualunque altro. Coloro che difendono la potenza creatrice e la libertà dell'Essere supremo, ammettono la seconda supposizione, e perciò ripongono l'incondizionale in un termine della serie. Coloro che sottopongono tutti gli avvenimenti, niuno eccettuato, a leggi necessarie, sostengono la prima supposizione, e ripongono, in conseguenza, l'incondizionale nella totalità della serie.

Vi ha nondimeno qualche varietà in queste supposizioni: S. Tommaso sostiene, che Dio poteva creare il mondo nell'eternità: in questa ipotesi, per una parte l'incondizionale si ripone nella totalità della serie, e per un'altra si ripone in un termine della serie.

Non vi ha filosofo dommatico che non ammetta l'esistenza attualmente di qualche essere. Ora è indispensabile di supporre; o che questo essere sia esistente per sè stesso, o che abbia ri-

cevuto l'esistenza da un altro, e questo da un altro in un progresso in infinito: nel primo caso si ammette l'esistenza di un essere necessario, e l'incondizionale si ripone in un termine, o nei termini della serie; nel secondo non si ammette alcun *essere necessario*, e l'assoluto, riguardo all'esistenza de' contingenti si ripone nella totalità della serie.

Parlando della Psicologia razionale, abbiam veduto, che secondo la dottrina del criticismo, in tutti i raziocinj, co' quali si cercano di provare le quattro proposizioni, vi entrano quattro termini, ed in conseguenza questi raziocinj peccano contro la forma del raziocinio. Parlando della cosmologia razionale, il criticismo osserva, che potendo il compimento della serie de' condizionali eseguirsi dalla ragione in due modi, o con porre l' incondizionale in un termine, o ne' termini della serie, o con porlo nella totalità della serie, ed essendo la ragione sodisfatta tanto in un modo che in un altro, segue, che i difensori delle due dottrine opposte hanno tutti e due ugualmente ragione; e che perciò ragionando legittimamente giungesi a conclusioni contraditorie; e da ciò risulta una lotta violenta della ragione con sè stessa. Kant espone con ordine le quattro tesi colle loro prove in favore di una serie finita di condizioni; e vi unisce a ciascuna di esse l'antitesi, colla prova in favore di una serie di condizioni non finita.

TESI I.

PER RAPPORTO ALLA QUANTITA'

Il mondo ha avuto un cominciamento nel tempo ed ha limiti nello spazio.

O il mondo ha avuto un cominciamento nel tempo, o non ne ha avuto alcuno. Se è vero il secondo caso, bisogna che a ciascun punto della durata del mondo sia scorsa un'eternità anteriore di durata, e con essa una serie infinita di stati successivi delle cose del mondo. Ma l'infinità di una serie consiste nel non poter esser compiuta per un'addizione successiva. Ora ciò che non può esser compiuto, non può ancora esser dato come completo o infinito. Una serie infinita di stati successivi scorsa è dunque impossibile. Il mondo ha perciò avuto un cominciamento nel tempo.

Il mondo ha limiti nello spazio. Per ammettere il contrario, fa d'uopo concepire il mondo come un tutto dato ed infinito di cose esistenti simultaneamente. Ma la grandezza di un tutto illimitato non può concepirsi, che come risultante dall'addizione successiva di tutte le parti all'infinito, addizione, che abbiamo dimostrato impossibile; perchè suppone una serie infinita scorsa. Il mondo è dunque limitato nello spazio.

Il criticismo osserva, che i raziocinj rapportati sono argomenti disgiuntivi, ne' quali dall'esclusione di un membro si conclude all'ammissione dell'altro; e nello stesso modo si argomenta nell'antitesi.

ANTITESI

Il mondo non ha avuto cominciamento nel tempo e non ha limiti nello spazio.

Se si dà al mondo un cominciamento, bisogna ammettere un tempo anteriore nel quale il mondo non era esistente, perchè cominciamento vuol dire un'esistenza preceduta da un tempo, nel quale la cosa che comincia ad aver l'esistenza non era esistente. Or un tempo privo di qualunque esistenza non è che un tempo vôto. Ma in un tempo vôto una cosa non può cominciare ad essere esistente: perchè alcuna parte di questo tempo non può per sè stessa essere la ragion sufficiente della esistenza o della non esistenza di una cosa, sia che questa cosa si supponga passare da sè stessa dal nulla all'essere, sia che si supponga prodotta da una causa straniera. Il mondo non può dunque avere avuto un cominciamento nel tempo.

Il mondo non può supporsi limitato riguardo allo spazio o all'estensione. Una cosa non può esser limitata, senza qualche cosa, che la limiti. Se il mondo è limitato, fa d'uopo concepirlo collocato in uno spazio vôto illimitato. Ma in primo luogo, non vi ha alcuna ragion sufficiente, che determini il mondo ad essere in questa parte dello spazio vôto piuttosto che in un'altra; poichè ogni parte del vôto immenso è omogenea colle altre. In secondo luogo il vôto non è un oggetto, poichè non può esser sentito o percepito, ed il rapporto del mondo col vôto, sarebbe

il rapporto di un oggetto col nulla. Il mondo non può dunque essere limitato riguardo al tempo, nè riguardo allo spazio.

TESI II.

PER RAPPORTO ALLA QUALITA'

Ogni sostanza composta nel mondo, è composta di parti semplici: nel mondo non vi è, se non che ciò che è semplice, o composto di semplici.

Se ammettiamo che le parti elementari delle sostanze composte non sono mica semplici; seguirà, che dopo la decomposizione delle sostanze, non rimarranno nè parti composte, nè parti semplici, le parti semplici essendo da un lato escluse, ed ogni composizione cessando dopo la decomposizione delle sostanze. In questa supposizione, non rimarrebbe nulla, e perciò le sostanze composte sarebbero composte dal nulla, ciò che involve contradizione.

ANTITESI

Niuna cosa nel mondo è formata di parti semplici: tutto è composto.

Noi non acquistiamo la esperienza, se non che delle cose composte e divisibili. Il semplice, e l'indivisibile non può divenire oggetto di esperienza: esso è un concetto vôto di realtà. Il semplice che si suppone dovrebbe occupare un luogo

nello spazio, e perciò dovrebbe essere esteso come parte dello spazio che esso occupa. Lo spazio non può esser composto di parti semplici; ciascuna porzione dello spazio è un altro spazio sempre divisibile, senza poter giammai esser ridotto al più piccolo spazio possibile.

TESI III.

PER RAPPORTO ALLA RELAZIONE

Tutto ciò che avviene nel mondo, non dipende unicamente dalle Leggi naturali, dalle quali sole posson dedursi tutti i fenomeni: la loro esistenza richiede di più una causa prima e libera.

Se non vi fosse altra causalità, se non quella delle leggi necessarie della natura, l'universo sarebbe una catena infinita di avvenimenti, nella quale ciascuno avvenimento avrebbe la ragione della sua esistenza nell'avvenimento precedente, ma la catena intera o l'universo intero non avrebbe alcuna ragione della sua esistenza. Ciò sarebbe lo stesso che supporre una catena, da basso in alto, in cui ciascun anello avrebbe bisogno di esser sostenuto dall'anello superiore, per non cadere, nell'atto che la catena intera non avrebbe bisogno affatto di essere sostenuta. Supposizione assurda.

Vi è dunque una causa prima esistente per sè stessa.

Questa causa non può operare se non che liberamente nella produzione de'fenomeni; poichè

ella è sufficiente a sè stessa, ed a tutte le sue produzioni, nè alcuna cosa può influire in lei, e modificarla. Senza questa libertà vi sarebbe una serie infinita di effetti senza alcuna causa; il che è una contradizione.

Questa libertà provata come causa prima, segue, che possono esservi al concorso de' fenomeni altre cause libere, e primi termini di serie medie. Tale può essere la libertà dell'anima nostra, come primo termine di una serie di cause cooperatrici nell'universo, nel mezzo de' fenomeni che ci circondano.

A questa tesi si oppone la proposizione seguente come

ANTITESI

Non vi è alcun agente libero nell'universo; ma tutto segue ciecamente il corso delle leggi della natura.

Se la produzione della serie de' fenomeni dipende da un atto libero della causa prima, bisogna ammettere l'una di queste due cose, cioè, o che questo atto sia senza ragion sufficiente, o che vi sia una ragion sufficiente di esso: nel primo caso l'esistenza di questo atto libero ripugna al principio della causalità, poichè si supporrebbe un effetto senza causa; nel secondo caso questo atto, essendo una conseguenza di ciò che lo determina ad essere, non sarebbe libero. La libertà è dunque impossibile. Inoltre un atto libero della causa prima supporrebbe uno stato antecedente d'inazione, e non si comprende co-

me la causa prima avesse potuto passare dallo stato d'inazione allo stato di azione, tanto più che i difensori di questa libertà riguardano ancora la causa prima come immutabile.

TESI IV.

Il mondo esistente suppone un essere necessario, sia come parte del mondo, sia come causa del mondo, e da questo distinta.

Il mondo ci presenta una serie di cose contingenti: le cose contingenti sono de' condizionali, ed i condizionali suppongono l'assoluto o l'essere necessario, che n'è la condizione o il fondamento.

ANTITESI

Non vi è nel mondo, nè fuori del mondo alcun essere assolutamente necessario.

Supposto che l'universo stesso, o qualche essere che ne fa parte, fosse esistente necessariamente, bisognerebbe che si trovasse nella serie de' cambiamenti dell'universo un cominciamento assoluto: ciò che ripugna alla legge universale, che sottomette tutti i fenomeni ad alcune condizioni nel tempo. O pure bisognerebbe che la serie intera fosse senza cominciamento; in tal caso ciascun termine della serie sarebbe contingente e la serie intera sarebbe necessaria, il che è assurdo, perchè l'unione de' contingenti non potrebbe formare giammai un tutto necessario.

Non può dunque esservi nel mondo alcun essere necessario. Non può egualmente esservi fuori del mondo. Per esservi bisognerebbe, che questo essere fosse il primo anello della catena dei contingenti, e che gli si dovesse attribuire l'atto di far cominciare una cosa nella serie. Ma questo atto suppone una ragione precedente di questo cominciamento di azione, e così l'essere necessario apparterrebbe alla serie delle cause, che operano nel tempo, cioè al mondo. Egli non sarebbe dunque fuori del mondo.

Non vi è dunque nè nel mondo, nè fuori del mondo alcun essere assolutamente necessario.

L'antitesi, che vi ho esposto, secondo il criticismo, mi ha sempre recato qualche sorpresa. Non conosco ancora alcun filosofo, il quale abbia osato di sostenere l'antitesi esposta; Atei e teisti, scettici e dommatici, dice d'Alembert, ammettono, che qualche cosa è attualmente esistente: e che per conseguenza qualche essere improdotto sia necessariamente esistente. Essi nondimeno questionano, se questo essere sia uno, o molti, se sia nel mondo o distinto dal mondo. Lasciando da parte gli scettici, riguardo a'dommatici, l'osservazione d'Alembert è esatta.

Non vi ha dunque alcun filosofo dommatico il quale sostenga la non esistenza di un essere necessario, e l'antitesi è chimerica nel fatto.

Si potrebbero perciò, la tesi e l'antitesi esporre nel modo seguente:

TESI

Fa d' uopo ammettere un essere necessario fuori del mondo o distinto dal mondo.

ANTITESI

L' essere necessario non può esser distinto dal mondo.

Per prova della tesi si può addurre l' immutabilità dell' essere necessario, e per prova dell' antitesi la massima: *dal niente non può farsi alcuna cosa.*

Ecco come difatti si ragiona da' difensori della tesi. Egli è certo, che qualche essere, o qualche sostanza è attualmente esistente. Ora se questa sostanza attualmente esistente non è stata prodotta, ella è esistente per sè stessa: ed è perciò un essere necessario. Un essere necessario è tale quale è necessariamente, cioè è immutabile: un essere immutabile non può essere il soggetto de' cambiamenti, che vediamo nell' universo. La sostanza, che è l' essere necessario, non può dunque essere nel mondo, ma dee essere distinta dal mondo.

I difensori dell' antitesi ragionano a questo altro modo: Qualche cosa è attualmente esistente nel mondo; e perciò vi ha nel mondo almeno una sostanza. Se questa sostanza non è un essere necessario sarà una sostanza prodotta: ammettere la produzione di una sostanza è la stessa cosa che ammettere, *potersi dal nullo fare qual-*

che cosa; il che è contrario a questa massima evidente, e generalmente ricevuta dal consenso di tutti gli antichi filosofi: *dal nulla non può farsi alcuna cosa.*

Egli è dunque chiaro, conclude il criticismo, che le quattro tesi, ugualmente che le loro antitesi possono essere rigorosamente provate, poichè la prova di ciascuna proposizione in particolare è dedotta dalla falsità della sua contradittoria, il che è un modo di ragionare legittimo, e conforme alle regole della più sana logica.

Lo stato in cui si trova la *ragion pura*, sospesa fra due conclusioni, che ella è forzata di ammettere, e che, almeno in apparenza, si escludono scambievolmente, si chiama nel criticismo *antinomìa*, cioè opposizione reciproca delle leggi della ragione. Le antinomìe fra le due prime tesi ed antitesi corrispondenti, si chiamano da Kant *antinomìe matematiche*, perchè hanno per oggetto la grandezza degli oggetti sensibili. Le altre due antinomìe si chiamano *antinomìe dinamiche.*

Tanto nelle due prime tesi, che nelle due antitesi relative, cioè delle antinomìe matematiche, si confondono i fenomeni, o le apparenze delle cose colle cose stesse; e si confondono le forme soggettive della nostra sensibilità, senza le quali noi non potremmo aver la coscienza de' fenomeni, colle forme proprie delle cose in sè stesse considerate. Quando nella prima tesi si dice: *Il mondo ha avuto un cominciamento nel tempo, ed ha limiti nello spazio*, si suppone che il tempo e lo spazio sieno effettivamente nelle cose in sè stesse considerate, cioè nel mondo consi-

derato come oggetto in sè, indipendentemente dalle nostre percezioni. Ora il tempo e lo spazio sono i modi della nostra sensibilità, sono i modi in cui le cose ci appariscono, non i modi in cui le cose sono. Lo stesso equivoco contiene l'antitesi: *Il mondo non ha avuto cominciamento nel tempo, e non ha limiti nello spazio.* Esprimiamo le due proposizioni a questo altro modo. *Il mondo ha una durata limitata, ed uno spazio limitato. Il mondo ha una durata illimitata, ed uno spazio illimitato.* Si vede chiaro, che le due proposizioni convengono nell'attribuire al mondo, come oggetto in sè, indipendentemente dalle nostre percezioni, una durata ed uno spazio; il che, secondo l'estetica trascendentale, è falso. La tesi e l'antitesi son dunque false tutte e due. Il mondo non è per noi che la serie de'fenomeni; esso è un prodotto della sintesi dell'intelletto: esso non è dunque un oggetto in sè. Nel soggetto delle due proposizioni enunciate si contiene un concetto contraddittorio, poichè si unisce al concetto del mondo fenomenico il concetto del mondo in sè. Da questo concetto contraddittorio derivano, secondo il criticismo, conclusioni contraddittorie. Se si partisse dal concetto contraddittorio *di circolo quadrato*, ne risulterebbe un'antinomìa simile a quelle delle idee cosmologiche. Un circolo quadrato, potrebbe dirsi, non è rotondo, poichè esso è quadrato: un circolo quadrato, potrebbe rispondersi, è rotondo, poichè esso è un circolo. Queste due conclusioni sarebbero ugualmente false, perchè sono fondate su di una supposizione assurda, come accade nelle antinomìe matematiche delle quali ab-

biamo parlato. Quando voi nel concetto del mondo fate attenzione al mondo fenomenico risultante dalla sintesi dell'intelletto, voi dovete vedere una serie di condizionali senza un primo termine; quando vi si risponde che ciò è impossibile, perchè una serie di condizionali senza un primo termine è impossibile, l'attenzione si ripiega sul mondo come oggetto in sè.

Lo stesso dee osservarsi per la seconda *antinomìa*.

Tanto nella tesi che nell'antitesi la materia si prende per una cosa in sè, esistente fuori del nostro pensiere; intanto la materia è un fenomeno. La composizione della materia consistente nella totalità di un numero infinito di parti non può essere un dato dell'esperienza per noi; come non può esserlo l'esistenza delle *monadi*, cioè delle parti semplici.

Nel caso delle antinomìe dinamiche la tesi e l'antitesi possono tutte e due esser vere, e l'errore consiste nel riguardarle come contradittorie, mentre la loro contradizione non è, se non che apparente.

Egli non è necessario, che le condizioni de'fenomeni sieno fenomeni, potendo essere di una natura differente, senza che ne risultasse la menoma contradizione; e perciò potrebbe bene avvenire, che la serie intera delle condizioni de'fenomeni in generale dipendesse, come tale, da una condizione superiore, che non essendo sensibile, si trovasse fuori della serie. Egli non segue, che fuori della serie delle variazioni de' fenomeni, non possa esservi una cosa in sè stessa non sensibile, non fenomeno per noi, che sia la

condizione primitiva de' fenomeni. Egli sarebbe ancora impossibile, osserva Kinker, di rendere ragione de' fenomeni, senza ammettere alcune cose in sè stesse, che ci appariscono, sebbene noi ignorassimo assolutamente quali sono queste cose. Tutto ciò che noi ne sappiamo si è, che esse non hanno alcun legame col tempo, essendo questo la forma del nostro senso interno.

Da ciò segue, che l' opposizione fra le due proposizioni della terza antinomìa cosmologica è facile a dileguarsi, e che è possibile di conciliare queste due proposizioni: *vi è un agente libero. Tutto nella natura segue l'impulsione delle leggi naturali.* Noi ignoriamo ciò che può essere in sè stesso un soggetto attivo, e noi nol conosciamo, se non come egli si mostra a noi in una serie o successione di tempo; si può perciò supporre senza assurdità, che un tal soggetto possegga una facoltà, che non sia un fenomeno, e che intanto può essere una causa di fenomeni. Intanto che questo soggetto non è un fenomeno, non è necessario, che sia soggetto alla legge della causalità. La libertà è dunque conciliabile colla necessità della natura. Ma se la libertà può essere causa di fenomeni, perchè il criticismo riguarda la causalità come soggettiva solamente? Sarebbe egli vero, che *mutat quadrata rotundis?*

La stessa osservazione, continua Kinker, ha luogo nella quarta ed ultima antinomìa. Si concepisce non esser necessario che un esser incondizionale fosse della stessa natura cogli esseri condizionali, che gli sono subordinati. Il mondo sensibile come serie delle cose contingenti non

ripugna dunque in alcun modo all'esistenza di un essere necessario ed indipendente. Questo essere si concepisce fuori della serie de'contingenti, e può esser considerato come un agente libero.

Intanto è essenziale di osservare, che la maniera, in cui noi ammettiamo un'esistenza necessaria ed incondizionale, come primo fondamento di tutti i fenomeni, differisce dalla maniera, in cui noi abbiamo supposto nella terza antinomìa una causa, come agente libero per primo termine di una serie. Ogni volta, che noi parliamo di un atto libero, concepiamo senza dubbio un essere in sè stesso, da cui questo atto è prodotto: intanto questo essere libero appartiene come causa alla serie delle cause sensibili. Ma la cosa è altrimenti nell'essere necessario. Questo essere non è mica una causa sensibile. La *ragione* ammettendolo ha meno in veduta la causalità incondizionale dell'essere necessario, il che denota libertà, che la esistenza incondizionale di lui *in qualità di sostanza*, che contiene in sè stessa la ragione del proprio essere. Ma ciò non distrugge forse la *soggettiva* della sostanza; e non si potrebbe qui replicare del criticismo, che *mutat quadrata rotundis?*

Io vi ho avvertito più volte, amico, che non fo se non che esporvi i pensamenti de' filosofi; non vi fo dunque alcuna osservazione su le riflessioni rapportate circa le antinomìe. Ciò mi menerebbe fuori dell'oggetto, che ho in veduta. Continuo dunque per terminare l'esposizione del kantismo.

Dopo l'esame della Psicologia razionale, e della Cosmologia razionale, si passa a quello

della Teologia naturale. Kant ha chiamato *paralogismo trascendentale* tutti gli argomenti della Psicologia razionale: *antinomie della ragion pura* tutte le tesi ed antitesi cosmologiche: ed *ideale della ragion pura* l'oggetto della teologia naturale. Quest' oggetto è Dio.

Ma che cosa s' intende nella filosofia critica per *ideale?* L' ideale è un individuo esistente nel solo pensiere, e determinato completamente dall' idea sola della *ragione*. Gl' individui del genere umano son capaci di conoscere delle verità, e di fare delle azioni virtuose. Ora se concepiamo un individuo, il quale conoscesse tutte le verità, che la natura umana è capace di conoscere, e che non cadesse giammai in errore, un tale individuo, esistente nel solo nostro pensiere, sarebbe un *ideale* del sapere umano; se inoltre concepiamo, che questo individuo non commettesse, se non che azioni virtuose, senza dar luogo in lui al più menomo difetto, un tale individuo sarebbe insieme un *ideale* della sapienza e della virtù umana. La virtù e la sapienza umana in tutta la loro purità e perfezione sono *idee;* il saggio degli stoici è un *ideale*, cioè un uomo, un individuo, il quale non ha esistenza, se non che nel pensiere, ma che quadra perfettamente coll' *idea* della sapienza, e della virtù umana in tutta la loro perfezione.

Per formarsi queste idee, con cui si determina l' ideale, la ragione si serve della sua forma dell' *assoluto*. Totalità *assoluta* di conoscenze vere, di giudizj e di raziocinj esatti, ecco l' idea del sapere umano, in tutta la perfezione: totalità assoluta delle virtù umane, ecco l' idea della virtù

umana in tutta la perfezione. Nello stesso modo che l'*idea* ci fornisce la regola, secondo la quale noi creiamo, per così dire, ed effettuiamo l'*ideale* nel nostro pensiere; così l'*ideale* è vicendevolmente l'originale, il modello per eccellenza, sul quale noi misuriamo lo scopo e la natura di ciò che fuori dell'ideale si trova in qualche grado, e che nell'ideale si trova in un modo assoluto. Noi non abbiamo altra misura delle nostre azioni morali, se non che l'esempio di questo *uomo divino* presente al nostro pensiere, al quale uomo paragoniamo noi stessi, ed in seguito del quale paragone noi possiamo giudicarci, per regolare la nostra esistenza morale su di questo modello, e tendere così incessantemente verso l'*ideale* della perfezione in questo genere, sebbene convinti di non potere giammai giungervi.

Sebbene noi non abbiamo il diritto di attribuire con piena evidenza una realtà oggettiva ad un'ideale, non possiamo intanto riguardarlo come una pura chimera. L'ideale è per la ragione una misura indispensabile per designare il concetto di perfezione di ciascuna cosa nel suo genere, e determinare il grado d'imperfezione di tutto ciò che non è punto perfetto.

L'ideale il più sublime ed il più naturale all'uomo ragionevole è quello della Divinità. Esso è chiamato nella filosofia critica *ideale della ragion pura*. Applicando alla categoria di *realtà* la forma dell'assoluto, abbiamo l'idea della *realtà assoluta*, cioè dell'*Essere supremo, infinito, immutabile*, sorgente di ogni esistenza possibile.

Noi non possiamo, secondo il criticismo, di-

mostrare la realtà dell'ideale della ragion pura. Le prove che se ne adducono sono tutte insufficienti. La prova ontologica data da Cartesio, ed adottata da Leibnizio e Wolfio è appoggiata su questo falso principio: *Tutto ciò che concepiamo è realmente esistente.* L'esser infinitamente perfetto, dicesi, è possibile, ma l' esistenza attuale è compresa nel suo concetto: questo essere è dunque esistente. Si avrebbe dovuto dire che l'idea dell'esistenza è compresa in questo concetto, ed allora si sarebbe conosciuto, che non si ha, se non che una combinazione di concetti vôta di realtà.

La prova cosmologica comincia dall'esperienza, su di cui è fondato il concetto generale dell' universo. Noi partiamo da ciò che è contingente nell'universo, per concludere ad un essere necessario, secondo le leggi di causalità, o di ragione sufficiente. Ma la serie de' contingenti è una serie di fenomeni, e quando dalla contingenza de'fenomeni si conclude alla contingenza dell' universo in sè stesso considerato, si commette un sofisma. La causalità appartiene a'fenomeni, non già alle cose in sè, secondo il criticismo.

La prova *fisico-teologica* parte dall' ordine dell' universo, per provare l' esistenza di un autore sapientissimo. Ma questa prova suppone ancora il valore reale del principio della causalità.

Le prove dunque della teologia naturale, per l'esistenza di Dio, sono, secondo Kant, di niun valore. Intanto non bisogna annoverare questo filosofo fra gli atei; egli ricorre ad altre prove

per istabilirla; e l'esistenza di un Dio Legislatore, e l'immortalità dell'anima umana, sono due punti fondamentali nella sua critica della *ragion pratica*, di cui non è qui mio oggetto di parlarvi.

Io ho già terminato, amico, il quadro delle vicende della filosofia, da Cartesio sino a Kant inclusivamente. Voi conoscete bene, che il dovere di uno storico non è mica quello di combattere gli errori, che narra. Io vi ho fatto un tal quadro, per farvi conoscere lo stato, in cui si trova la filosofia relativamente a' principj delle conoscenze umane, e per prepararvi a sentire l'importanza de' problemi, che debbonsi risolvere, ad oggetto di stabilire su solidi fondamenti la realtà delle nostre conoscenze. Io ho tentato la soluzione di questi problemi in altre mie opere filosofiche, cioè ne' sei tomi già pubblicati del mio saggio filosofico su la critica della conoscenza. Ne ho detto ancora quanto basta nei sei tometti pubblicati de' miei elementi filosofici, e nelle mie lezioni per uso della Reale Università degli studj di Napoli. Per la confutazione dunque degli errori di Hume, di Berkeley, di Bayle, di Kant, io vi rimando alle mie opere citate. Se la Divina Provvidenza mi darà forza e comodo di farlo, mi tratterrò con voi altra volta su questo argomento.

Intanto, per onore della filosofia, vi fo un'osservazione, che risulta dal quadro che vi ho dipinto. Le cinque scuole filosofiche, che da Cartesio sino a' giorni nostri son comparse in Europa, sono quella di Cartesio, quella di Leibnizio, quella di Locke, quella di Reid, quella di Kant.

I dommi importanti dell'esistenza di un Dio, della spiritualità ed immortalità dell'anima, sono difesi dai principali maestri delle quattro prime scuole. Essi scompariscono nella filosofia teoretica della scuola di Kant, ma questo filosofo gli fa comparire nella critica della ragion pratica; e se nella critica della ragion pura egli li riguarda come un bisogno della ragion teoretica, per perfezionare il sistema delle conoscenze, e dargli la più perfetta unità; nella critica della ragion pratica gli riguarda come i principj necessarj a regolarci nel cammino tenebroso di questa vita. Io non so se la scuola critica possa con ragione accusarsi di scuola anti religiosa: per le quattro prime è certo, che l'accusa sarebbe una calunnia manifesta. Gli errori anti-religiosi non possono giustamente riguardarsi, come conseguenze proprie di alcuna scuola. Se la scuola di Locke si duole del sistema della natura di Holbac, quella di Cartesio arrossisce del panteismo di Spinosa.

Per preservarvi intanto dagli errori della dialettica trascendentale, vi prego di porre attenzione alle seguenti dottrine, da me altrove stabilite: 1. La coscienza è un motivo infallibile dei nostri giudizj. 2. Questa coscienza ci mostra l'*io* come una sostanza, ed una sostanza semplice. 3. Il principio: *non vi ha effetto senza una causa*, ha un valore reale ed assoluto. 4. Da questo principio segue, che l'esistenza di un essere assolutamente necessario, immutabile, e creatore del *me* e di tutto il finito, è incontrastabile.

LETTERA XIV.

Risultamenti del Criticismo. Spontaneità della ragione: Cousin. Idea dello stato attuale della Filosofia in Europa.

La conclusione finale del criticismo, come avete rilevato dalle antecedenti mie lettere, è stata l'incomprensibilità delle cose tutte, e l'assoluta ignoranza dello spirito umano su tutti gli oggetti in sè. Lo scetticismo antico, secondo Sesto Empirico, si limitava a dire, che la verità non si era trovata; ma non insegnava l'impossibilità di trovarla. Kant ha fatto di più: egli ci ha tolto qualunque realtà in sè: ed egli decide essere impossibile all'uomo di possederla.

Ma il metodo critico, di cui Kant è l'autore, è insieme dommatico e scettico. La quistione su i principj delle conoscenze umane ha due parti distinte l'una dall'altra, e che non bisogna confondere. L'una è quella dell'origine e della formazione della nostra conoscenza, e l'altra quella della realtà, e della certezza della conoscenza stessa, e per conseguenza de' fondamenti su dei quali noi giudichiamo. Kant è dommatico deciso su la prima quistione. Egli fa l'analisi della nostra conoscenza, come se ne fosse stato il creatore: determina gli elementi *a priori della sensibilità*, quelli dell'*Intelletto*, e quelli della *Ragione* con un tuono dommatico che sorprende; egli determina la diversa combinazione di questi elementi non solamente fra di essi, ma eziandio

dio cogli elementi, che dice venirci dal di fuori. Kant è dommatico su la prima quistione. Egli è più che scettico su la seconda.

Ma il dommatismo e lo scetticismo assoluto si contraddicono scambievolmente. Una filosofia, che li racchiude tutti e due nel suo seno non può dunque essere che assurda. L'osservazione di questa contradizione fu uno de' primi risultamenti del criticismo. Si è veduto, che questo sistema è un insieme di elementi incompatibili.

Il moderno Enesidemo è, come l'antico, un amico dello scetticismo; ma è insieme un avversario formidabile del criticismo. Egli stabilisce due quistioni. che i fondatori del criticismo avrebbero dovuto, prima di tutto, proporsi: 1. *Se la conoscenza dell' origine delle nostre rappresentazioni a priori ed a posteriori non eccede la capacità delle nostre facoltà. 2. Se la riflessione su gli atti della coscienza basta per darci nozioni certe su la materia e su la forma delle nostre rappresentazioni, e se un fatto come la coscienza può condurci a ciò che è collocato al di là di ogni esperienza, vale a dire a conoscere la produzione degli elementi delle nostre idee.* Fintanto che, egli dice, non si avrà risposto di una maniera sodisfacente a queste due quistioni, sarà uno sforzo inutile il pretendere di spiegare il vero modo della generazione delle nostre conoscenze.

Il sig. Degerando in Francia, che ha bene studiato la filosofia Kantiana, ed i sistemi alemanni che in seguito ne son derivati, ha provato invincibilmente, che Kant ha incominciato dal più deciso dommatismo, e terminato allo

scetticismo il più assoluto; e che così il Criticismo racchiude nel suo seno una evidente contradizione. In effetto, dice l'illustre francese, se il *dommatismo* consiste in affermare pria di avere stabilito, o riconosciuto i motivi legittimi de'nostri giudizj; se da un'altra parte i dati della coscienza e dell'esperienza non sono, secondo Kant, fatti primitivi e motivi legittimi de'nostri giudizj, Kant *dommatizza* partendo dall'esistenza della nostra intelligenza, e da' fatti che la coscienza vede in questa intelligenza. Ogni filosofia dee cominciare dall'ammettere come un fatto primitivo almeno la esperienza de' fatti intellettuali, e se l'ammetter tali fatti è un dommatizzare, come Kant lo suppone, Kant stesso ha dommatizzato. Se si dice che Kant, nelle sue premesse, non considera questi fatti, che come una semplice ipotesi, tutta la sua filosofia diviene ipotetica; e rimane di domandargli qual rapporto queste leggi ipotetiche, di una conoscenza presa nell'ordine dell' astrazioni, hanno colle leggi reali, che reggono le conoscenze di ciascuno di noi.

Ma questo dommatismo Kantiano, è, secondo l'osservazione dello stesso Degerando, unito nel criticismo collo scetticismo il più assoluto. Lo scetticismo, in effetto, non può desiderare nulla di più di quello, che gli accorda la filosofia critica. Alcuno scettico non ha mai contrastato le *apparenze*. Lo scetticismo si è limitato a dubitare, che queste apparenze corrispondano a delle realtà. La *conoscenza* non è che un nome vano, se essa non è la conoscenza di qualche cosa, di qualche oggetto in sè. Questi oggetti Kant ce li-

toglie successivamente; perchè un oggetto è un niente, se non è qualche cosa reale; non vi ha mezzo fra il nulla e la realtà. La filosofia di Cartesio cominciava dal dubbio, e terminava al dommatismo; quella di Kant ha fatto precisamente tutto il contrario.

Un Kantiano, segue il dotto francese, ci oppone intanto l' apparecchio delle leggi. che presiedono all' applicazione successiva delle *forme intellettuali*, leggi necessarie, egli dice, e che assicurano il legittimo impiego di queste forme; ma non personifichiamo delle astrazioni: la sensibilità, l' intendimento, la ragione, non sono se non che l' *Io che sente, che paragona, che ragiona;* l' intelligenza, in un vocabolo, è *l' Io che conosce*. Le leggi non possono essere più vere, e più reali di quanto lo sono le funzioni, da cui esse derivano; queste funzioni non possono essere più vere e più reali del soggetto, del *me*, che l' esegue e delle proprietà che lo rendono capace di eseguirle. Ma quest' *Io*, questo *soggetto*, la sua esistenza, le sue proprietà non sono che *apparenze*. Il mondo soggettivo non è che un mondo di apparenze: le leggi, che lo reggono, non saranno dunque leggi reali, ma apparenti ancora, che serviranno, se si vuole, per applicare alcune apparenze (le forme intellettuali) ad altre apparenze (la materia), e noi passeggeremo incessantemente in un circolo di apparenze, cercando un punto di appoggio ove stabilirle, e non trovando questo punto in alcuna parte, nè al di dentro, nè al di fuori di noi.

Il sig. *Ancillon*, che aveva pure studiato gli ultimi sistemi della filosofia alemanna, ritrova

della contradizione nella *fenomenologia* universale.

Nel mio *saggio filosofico su la critica della conoscenza* io ho provato, che queste due proposizioni del criticismo: *Noi non possiamo conoscere alcuna cosa in sè stessa. Noi conosciamo la sorgente, la natura degli elementi, il modo della generazione, ed i limiti precisi delle nostre conoscenze*, sono evidentemente contradittorie fra di esse.

Il Sig. *Jouffroy* si è ingannato, nella prefazione premessa alla sua traduzione francese delle opere di Reid, asserendo che Kant aveva dato la sua parte legittima allo scetticismo. Con ciò il profondo francese ha creduto di togliere dal criticismo le contradizione che esso racchiude necessariamente nel suo seno; ma questo sforzo è vano. Il limitare il numero degli oggetti a cui si estende la conoscenza certa: l'escluderne una gran quantità, non è mica dare alcuna parte allo scetticismo: ma è riconoscere la limitazione dello spirito umano. Ma quando si pone l'ignoranza assoluta di tutti gli oggetti senza nulla escluderne, e che insieme si pronuncia su l'origine e su la generazione di una cosa quale che siasi, la contradizione è inevitabile. Pretendere, che lo spirito umano non può sapere cosa alcuna, ed insieme pretendere di aver conosciuto la formazione delle umane conoscenze; se non è questa una evidente contradizione, io non vedo qual'altra possa mai esserlo.

Molte altre contradizioni sono state ravvisate nel criticismo; e se volete conoscerle, potete con-

sultare il mio *saggio filosofico su la critica della conoscenza.*

Concludiamo dunque, che uno de' primi risultamenti dell' esame del criticismo si fu la scoverta, *che questa filosofia nasconde nel suo seno delle palpabili contradizioni.*

Alcuni filosofi illustri adottando nella prima quistione della generazione della conoscenza gli elementi *a priori* che la scuola di Scozia aveva insegnati, e che il criticismo aveva adottati, e più ampiamente sviluppati e *classificati*, han cercato di togliere dal criticismo la contradizione di cui abbiamo parlato; ed a questo fine hanno riprodotto con nuove vedute la dottrina di Reid su la facoltà *d' Ispirazione*. A ciò ritorna *la spontaneità dell' intelligenza*, che l'illustre *Cousin* ha posto in veduta. Io vi esporrò questa dottrina colle parole stesse del sig. *Cousin*. Io voglio pensare, ed io penso, ma non mi accade forse alcune volte di pensare senza aver voluto pensare? Trasportatevi al primo fatto dell' intelligenza: perchè l' intelligenza ha dovuto avere il suo primo fatto, ella ha dovuto avere un certo fenomeno in cui, per la prima volta, si è manifestata. Prima di questo fatto primitivo, voi non eravate esistenti per voi stessi: come l'intelligenza non si era ancora sviluppata in voi, ignoravate che voi foste una intelligenza che potesse svilupparsi, perchè l' intelligenza non si manifesta, che per i suoi atti, per un atto almeno; e prima di questo atto, non era in vostro potere di sospettarla, e voi l' ignoravate assolutamente. Quando per la prima volta l'intelligenza si è manifestata, è chiaro, che essa non si è manife-

stata volontariamente. Ella intanto si è manifestata, e voi ne avete avuto la coscienza più o meno viva.

Pensare è affermare: la prima affermazione nella quale non è affatto intervenuta la volontà, nè per conseguenza la riflessione, non può essere un'affermazione mescolata di negazione, perchè non si comincia da una negazione; essa è dunque un'affermazione senza negazione, un'*appercezione* istintiva della verità, uno sviluppamento tutto istintivo del pensiere. Ora che cosa vi è in questa intuizione primitiva? tutto ciò che più tardi vi sarà nella riflessione; ma se tutto vi è, tutto vi è con altre condizioni. Noi ci *appercepiamo*, ma non discerniamo con tutta la nettezza della riflessione il nostro carattere proprio, che è di essere circoscritti e limitati: noi non ci distinguiamo di una maniera precisa da questo mondo, e non discerniamo con molta precisione il carattere di questo mondo; noi ci troviamo e troviamo il mondo, e percepiamo qualche altra cosa ancora, a cui naturalmente, istintivamente, riportiamo noi stessi ed il mondo; noi distinguiamo tutto ciò, ma senza separarlo con sufficiente severità. L'intelligenza sviluppandosi percepisce tutto ciò che è, ma non può subito percepirlo di una maniera riflessa, distinta, negativa; e se essa percepisce tutto con una intera certezza, ella lo percepisce con un poco di confusione.

Questo fatto il genere umano l'ha chiamato *Inspirazione*. Da ciò segue, che noi non cominciamo mica dalla scienza, ma dalla fede, e dalla fede nella Ragione; perchè non ve ne ha altra. In effetto, nel senso il più stretto, la fede impli-

ca una credenza senza limiti, con questa condizione. che ciò a cui noi crediamo sia qualche cosa diversa da noi, e che per conseguenza diviene per noi un' autorità sacra. La ragione non è personale, essa non ci appartiene come nostra proprietà. Io chiamo *spontaneità della ragione questo sviluppamento della ragione anteriore alla riflessione, questo potere, che la ragione ha di prendere in un istante la verità, di comprenderla, e di ammetterla senza rendersene conto.*

Questa stessa ragione spontanea, regola e misura della fede, genererà coll' ajuto dell' analisi ciò che la filosofia ha chiamato le categorie della ragione. Il pensiere spontaneo ed istintivo, per la sua sola virtù, entra in esercizio, e ci dona dapprima noi, il mondo e Dio. Poi la riflessione e l'analisi trasportano la loro luce in questo fenomeno complesso. La sorgente delle categorie è le intuizione primitiva, la spontaneità; e come non vi è più nella riflessione che nella spontaneità, nell' analisi che nella sintesi primitiva le categorie nella loro forma ulteriore, sviluppata, scientifica, non contengono niente di più di quello che conteneva la *ispirazione.* La riflessione ha per elemento necessario la volontà, e la volontà, e la personalità, è l'Io stesso. Le categorie ottenute per mezzo della riflessione hanno dunque l'apparenza di essere personali: perciò sono state riguardate come leggi della nostra natura. Kant trovandole nel fondo della coscienza, ove giace tutta la personalità, le riferisce alla natura umana, e conclude che esse non sono che leggi della nostra persona, e le chiama *leggi soggettive*, cioè *personali:* di modo che quando

noi le trasportiamo alla natura esteriore, noi non facciamo altra cosa, se non che trasportare. secondo lui, il *soggetto* nell'*oggetto*, e per parlare il linguaggio alemanno, che rendere *oggettive le leggi soggettive* de' pensiere, senza giungere ad un' *oggettività* legittima e vera. Or se le categorie sono puramente *soggettive*, voi non avete il diritto di trasportarle fuori di voi, fuori del soggetto pel quale esse son fatte; in tal modo il mondo esteriore, che la loro applicazione vi dà, può esser bensì per voi una credenza invincibile, ma non già un essere esistente in sè stesso; e *Dio* ancora può essere un oggetto di fede per voi, ma non mai un oggetto di conoscenza. Dopo d' avere Kant incominciato da un poco di idealismo, egli termina allo scetticismo.

Quale che siasi, Amico, la sorpresa che abbia potuto recarvi l'esposta dottrina del Sig. *Cousin*, voi dovete guardarvi dall'imitare quelli spiriti superficiali e maligni, che non potendo meditar profondamente le sublimi quistioni della Filosofia, si servono contro le opinioni che loro non piacciono, dell'arme del motteggio e del ridicolo. Sì, voi non dovete imitarli; ed affinchè non adottiate questo vituperevole procedimento, risaliamo all'origine di questa dottrina Cusiniana. L'analisi anche degli errori dei grandi uomini non è mai inutile al pensatore che cerca di conoscere il cammino del pensiere filosofico.

Il valente uomo, di cui parlo, è versatissimo nella filosofia de' *classici* greci: ne fan fede la sua traduzione dal greco di Platone, la quale, per sentimento di tutti i conoscitori, è impareggiabile, la pubblicazione di alcune opere inedite

di Proclo, i suoi secondi frammenti, ed ultimamente il suo rapporto fatto all' Accademia delle scienze morali e politiche in Parigi, su le diverse memorie relative alla metafisica di Aristotile. Il problema della realtà dell' umane conoscenze fu certamente il primo problema, su di cui Socrate, il quale richiamò la filosofia dal Cielo, e la rivolse al *Me* pensante, diresse la meditazione dei filosofi. Platone dovette dunque occuparsi di questo problema; ed il Sig. Cousin che cercò di penetrare nel pensiere del filosofo greco, dovette, su le prime, occuparsi di prendere la nozione netta in Platone del problema di cui parliamo. A ciò si aggiunse l'opinione, che l'illustre francese concepì dell'alto ingegno del filosofo greco: opinione, che gli è comune co' più grandi filosofi dell'antichità, fra i quali basta citare il gran Cicerone, che proruppe in quella antifilosofica sentenza: *Bramo meglio di errar con Platone, che di prendere il vero co' suoi avversarj*. Il Sig. *Cousin* inoltre aveva conosciuto le mostruose illazioni del sensualismo, e le imperfezioni della filosofia Lockiana; e questa conoscenza l'aveva menato alle idee ed alle leggi *a priori* del Criticismo: da un'altra parte il risultamento scettico del criticismo gli recò con ragione spavento. In tali circostanze egli non credette poter fare di meglio, che di stabilire la realtà e la certezza dell'umana conoscenza su la stessa base, su cui l'aveva stabilita Platone. Nel rapporto relativo alla metafisica di Aristotile di sopra citato, parlando della memoria n. 1. il Signor *Cousin* alla pag. 40, 41 e 42, scrive quanto segue: « La pri-
« ma quistione è quella del vero carattere delle

« idee di Platone. L'Autore si dà molta pena
« per istabilire ciò che niun critico può oggi ra-
« gionevolmente contrastare: *che le idee plato-*
« *niche non sono solamente le nostre idee uni-*
« *versali e necessarie, le nostre idee di specie,*
« *e di generi, le quali non sono esistenti che*
« *nello spirito umano, ed in niun altra parte,*
« *ma che esse hanno una vera realtà oggettiva.*
« Egli è impossibile di rendere un miglior conto
« di quello che ci dà il nostro Autore, della
« teorica di Platone; ma dopo d'averla egli bene
« esposta e spiegata, l'immola alla critica di
« Aristotile. Egli dà ragione al discepolo contro
« il maestro, e da buono e fedele Kantiano, si
« unisce alla folla di coloro che, dopo Aristotile,
« rimproverano a Platone di avere reso effettive
« le astrazioni ed i puri concetti dell'Intendi-
« mento. Ma si tratterebbe di sapere se questa
« accusa è ben fondata: dall'essere l'idea pla-
« tonica un concetto della ragione umana, non
« segue affatto, che essa non possa eziandio es-
« sere un'altra cosa, che essa non possa esser
« esistente ancora al di fuori dell'umana ragio-
« ne, e nelle cose, per esempio, nello stato di
« legge, di carattere essenziale. Nulla esiste
« senza avere la sua legge più generale che sè
« stesso. Non vi ha individuo, che non si riporti
« ad un genere, non vi ha fenomeno nè acciden-
« te che non appartenga ad un piano. Ed egli è
« necessario che vi sieno realmente nella natura,
« de'generi, delle specie, un piano, se tutto è
« stato fatto *cum pondere et mensura*; senza di
« che le nostre idee di generi, di specie, e di
« piano non sarebbero che chimere, *e la scienza*

« *umana una illusione regolare*. Se si preten-
« de, che vi sieno individui, e non già generi,
« cose legate insieme, e non gà alcun piano; per
« esempio, individui umani più o meno diffe-
« renti, e non alcun tipo umano, e mille altre
« cose di questa sorte; alla buon' ora; ma in que-
« sto caso nulla vi ha più nel mondo che sia ge-
« nerale, se non che nell' intendimento umano;
« ciò è dire, in altri termini, che il mondo e la
« natura sono privi di ordine e di ragione: e
« che non vi ha ordine e ragione che nella testa
« dell' uomo, risultamento mille volte più im-
« barazzante della teorica platonica, di cui tutto
« il segreto tanto cercato, e secondo me ben sem-
« plice, è l' unità dell'esistenza universale, per
« conseguenza l' armonia dello spirito umano e
« della natura, dei concetti dell' uno e dell' altra,
« ed il doppio carattere dell'idea presa al senso
« di Platone, come concetto generale nel soggetto
« pensante, e come legge o forma generale nel-
« l'oggetto esterno. Negar questo doppio carat-
« tere dell' idea, è un diseredare le cose, in ap-
« parenza in profitto dello spirito umano, che in
« realtà si trova perciò condannato a concetti
« vôti, e ad un dommatismo soggettivo, il quale
« contiene e produce presto o tardi lo scettici-
« smo universale. Se la ragione umana è la mi-
« sura unica della verità delle cose, la verità e
« la ragione stessa sono distrutte ».

Io ho delle forti ragioni contro di questa dottrina platonica delle quali non è qui luogo di parlare. Ma nondimeno non posso non ravvisare in questo *Platonismo* la potenza del Signor *Cousin*, che l' ha ammirabilmente riprodotto nel mo-

do trascritto, e difeso nel miglior modo possibile: e se io potessi, per un momento, spogliarmi dei miei principj filosofici e del mio metodo di filosofare non esiterei di adottarlo.

Le idee platoniche sono i modelli, i tipi, su dei quali la suprema Intelligenza ha fabbricato l'universo; perciò sono esse *oggettive* nella loro origine: ma come son *oggettive* nello spirito umano? Lo sono si dirà certamente perchè la suprema Intelligenza ve le ha poste. La risposta è semplice, e con questa risposta semplice si ritorna alle idee *innate* di Cartesio e di Leibnizio. Ma i filosofi spesso, riproducendo le antiche opinioni, le riproducono con alcune modificazioni. In qual modo, si chiede, la Suprema Intelligenza ha posto nello spirito umano questi semi della verità? Secondo Cartesio e Leibnizio li ha posti creando l'anima umana con questi caratteri. Platone non poteva pensare a questo modo: *la creazione* delle sostanze non si trova ne' filosofi prima di G. C. Il Filosofo greco ammetteva *l'anima del mondo*. Il Dio supremo di Platone era diverso dall'Anima del mondo ammessa dallo stesso filosofo. La Ragione impersonale del Signor *Cousin* non sarebbe ella la stessa cosa dell'anima del mondo di Platone? Non sarebbe l'anima del mondo la Intelligenza spontanea del filosofo francese, a cui segue *la riflessione volontaria?* Ecco come egli si esprime: « Quando noi parliamo di Dio, abbiamo diritto « di parlarne, perchè ne parliamo *secondo Dio* « *stesso, secondo la Ragione che lo rappresenta:* « noi siamo dunque nella verità, nell'essenza e « nella sostanza delle cose: noi vi siamo in virtù

« della ragione *che essa stessa nel suo principio*
« *è l'essenza vera e l'essenza assoluta* «.

Più, questo filosofo dice: *La verità si dee riportare a quella intelligenza, di cui la nostra, o piuttosto quella che fa l'apparizione in noi, è un frammento, al pensiere puro ed incorruttibile, che la nostra riflette. È questa la teorica di Platone, che ho io stesso adottato.*

Comunque la cosa sia riguardo al modo in cui i semi della verità si trovino posti nello spirito umano, le due opinioni, quella cioè di Cartesio e di Leibnizio, e quella di Platone, riprodotta dal signor *Cousin*, convengono che vengono da una causa intelligente diversa da noi, e che la riflessione volontaria ve le trova; esse sono, in conseguenza, *oggettive* e *soggettive* insieme. L'opinione, che noi vediamo tutte le verità necessarie ed immutabili nella verità sovrana ed increata cioè in Dio, è stata molto prima del Signor Cousin difesa da altri filosofi: vedete la mia lezione XXXVII.

Questa soluzione del problema della realtà dell'umana conoscenza, che il Signor *Cousin* ci ha dato, non è stata universalmente da' filosofi razionalisti accettata, ed il Signor *Jouffroy* l'ha riguardata come insufficiente. È importante, Amico, che conosciate, su l'oggetto che ci occupa, i pensamenti di questo ultimo filosofo, che si trovano nella prefazione della sua traduzione francese delle opere di *Reid*. Egli osserva in primo luogo che la credenza umana poggia, nella scuola di Scozia, su i principj *a priori*. Io vi ho parlato di ciò nelle mie antecedenti lettere, ma giova il ripetervi ciò che vi ho detto colle parole

dello stesso *Jouffroy*. La dottrina della scuola di Scozia esprime un fatto fondamentale della natura umana, che Kant ha pure stabilito, cioè, che la facoltà, la quale pone nella conoscenza le nozioni *a priori*, è nello stesso tempo quella che giudica del vero e del falso, e per conseguenza quella che crede. Che se si voglia, in effetto, ben riflettervi, si troveranno nella nostra intelligenza due capacità molto distinte, quella di vedere, e quella di concepire, o di comprendere. Quando un fenomeno si produce sotto i nostri occhi o in noi, ciò avviene, perchè noi siam dotati della prima; ma tutto terminerebbe qui, come avviene in uno specchio, se noi non fossimo dotati della seconda. In forza di questa seconda, ricevuta l'idea del fenomeno, noi crediamo semplicemente alla verità, cioè all'esistenza di questo fenomeno in noi. Inoltre, perchè il nostro spirito è capace di comprendere, egli giudica che questo fenomeno dee avere una causa. Vi sono perciò due cose in noi, ciò che vede, e ciò che comprende: i nostri sensi e la nostra coscienza vedono nel presente, la nostra memoria vede nel passato; e per mezzo di queste tre facoltà, l'immagine di ciò che è visibile è introdotta nel nostro spirito, e può esservi conservata e fissata; ma ciò fatto nulla ancora è compreso; col partire da ciò l'opera di comprendere comincia; nella visione lo spirito non ha posto nulla del suo, egli ha ricevuto; nel concetto tutto viene dallo spirito stesso, egli produce. Applicandosi all'immagine, egli afferma, che ella è vera, e così ne determina il valore; ed egli vi aggiunge ancora l'elemento, che non è visibile: e ne fa quel prodotto com-

plesso, che si appella la conoscenza. La *Ragione* dunque se si vuol chiamar *Ragione* la facoltà di comprendere, non è solamente la sorgente dell'elemento *a priori* della conoscenza, ma ella è ancora quella del giudizio, che noi portiamo su l'elemento *a posteriori*, e che lo dichiara vero. Delle differenti nozioni che entrano nella conoscenza, le une sono *a priori*, le altre a *posteriori*; ma ogni giudizio emanando dalla facoltà di comprendere ogni giudizio, e per conseguenza ogni credenza, è *a priori*. Dopo di questa giusta idea della dottrina di Scozia, il Sig. Jouffroy passa a notare la divergenza della filosofia Scozzese e della filosofia Critica; ed egli la sviluppa nel modo seguente. I concetti *a priori* della ragione sono la base di ogni credenza, e per conseguenza di ogni certezza umana: tale è il fatto incontrastabile, che la filosofia Scozzese, e la filosofia Critica riconoscono di comune consenso, e dal quale esse partono. Ma partendo da questo punto, *Kant* ha elevato una distinzione, e per conseguenza una quistione, che ha avuto un rimbombamento immenso in Filosofia. Che l'insieme di questi principj costituiscano la ragione e la verità umana ciò è incontrastabile, ha detto il filosofo di Koenisberg; ma rimane da sapersi se la verità umana è la vera verità, se ella è la verità assoluta. Fintanto che non avrà risoluto questa quistione, la certezza umana sarà problematica, ed il vero valore di ogni scienza indeterminato. Kant considerando che i concetti della ragione sono credenze cieche, a cui il nostro spirito si sente fatalmente determinato dalla sua natura, ne concluse, che esse son relative a que-

sta natura; che se la nostra natura fosse tutt'altra, esse potrebbero esser differenti: che, in conseguenza, esse non hanno alcun valore assoluto; e che così la nostra verità, la nostra scienza, la nostra certezza, sono una verità, una scienza, una certezza, puramente *soggettiva*, puramente umana, a cui noi siam determinati a fidarci dalla nostra natura; ma che non soffre l'esame della ragione, nè ha alcun valore *oggettivo*. In questo modo Kant ha risoluto la quistione, che egli ha elevata; e questa soluzione ha deciso della direzione seguita dopo di lui dalla filosofia alemanna. In effetto tutti gli spiriti, spaventati dalle illazioni di questa soluzione, non solamente hanno accettato l'asserzione di Kant, che questo problema è il primo di cui la filosofia dee occuparsi, ma tutti si son tormentati a trovargli una soluzione meno fatale alla scienza, e non hanno osato affrontare le quistioni filosofiche, che dopo di avere, ciascuno secondo il suo proprio modo, creduto di aver trovato un fondamento assoluto alla certezza umana. In questo modo tutta la filosofia è stata posta sotto la dipendenza di questo problema, ed i differenti sistemi non si sono più distinti, se non che per la maniera, con cui essi lo risolvevano.

Ma che cosa mai pensa l'illustre francese, che ho citato, di questa direzione e di questi sforzi della filosofia, per la soluzione del problema enunciato? Egli crede essere incontrastabile, che la ragione senta il bisogno di risolvere questo problema: ma che questa stessa ragione sia impotente a soddisfar questo irresistibile bisogno. Infelice condizione dell'umanità! Risultamento

funesto del criticismo! Non sei tu ancora sufficiente ad additare a' filosofi il vero metodo di filosofare? Reid spaventato dallo scetticismo di Hume, che lo credette una illazione del Lockianismo, ebbe ricorso all'ordine *a priori*, per sottrarsene. Ma se l'ordine *a priori* invocato da *Reid* mena dritto allo scetticismo, questo filosofo fu defraudato nel suo scopo; se il fine non si adempie, e al fine non si giunge, è una illazione legittima, che i mezzi praticati per giungervi non sono mezzi, che in apparenza. Ma seguiamo ad ascoltar *Jouffroy*. Noi crediamo: è questo un fatto; ma ciò che noi crediamo siamo fondati a crederlo? ciò che noi riguardiamo come la verità è veramente la verità? Questo universo che c'inviluppa, queste leggi che ci sembrano governarlo, e che noi ci tormentiamo a scovrire, questa causa potente, saggia e giusta che sulla fede della nostra ragione noi supponghiamo, questi principj del bene e del male, che rispetta la umanità, e che ci sembrano la legge del mondo morale, tutto ciò non sarebb'egli una illusione, un sogno coerente, e l'umanità come tutto questo, e noi che facciamo questo sogno come il resto? *Quistione spaventevole, dubbio terribile*, che s'inalza nel pensiero solitario di ogni uomo che riflette, e che la filosofia non ha fatto che rimenare a'suoi termini i più precisi nel problema, che i filosofi scozzesi le vietano di porre! Questo problema lo spirito se lo propone in virtù delle sue leggi. La ragione raccogliendo le deposizioni della coscienza, de'sensi, della memoria ha il diritto di domandare a sè stessa il valore di queste deposizioni.

Ma da ciò segue forse che la Ragione che può elevar questo dubbio, sia potente a dileguarlo? In niun modo: ed io, dice il dotto francese, penso assolutamente, che questo dubbio è insormontabile; che basta enunciar la quistione, per provare ciò che io penso. Vi ha in noi, ed *egli è impossibile che sia altrimenti*, una ultima ragion di credere: in fatto noi dubitiamo di questa ultima ragione; evidentemente questo dubbio è invincibile, altrimenti questa ragione di credere non sarebbe l'ultima. Ciò è quello che ripete *Kant*, allora che sostiene, che non si può *oggettivare* il *soggettivo*, cioè fare, che la verità umana cessi di essere umana, poichè la Ragione che la trova è umana. Può esprimersi di venti maniere differenti questa impossibilità, ella resta la stessa; e rimane sempre insormontabile.

Lo stesso filosofo ci dice, che in questa impresa vana ed irragionevole di voler stabilire la realtà assoluta, e la certezza della umana conoscenza, fa d'uopo distinguere due periodi ben distinti, il periodo cartesiano, che si estende da Cartesio sino a Reid ed a Kant, ed il periodo alemanno, che parte da questi due filosofi, e giunge sino ai nostri giorni. Nella prima l'impossibilità di risolvere il problema non è ancora evidente: i filosofi corrono dopo *l' aliquid inconcussum*, lo cercano successivamente nelle differenti basi della credenza, e pensano sempre trovarne una capace di sostenere, senza vacillare, l'edifizio della conoscenza umana. Nel secondo periodo, al contrario, la vanità di questa ricerca è stata dimostrata, l'impossibilità di risolvere il problema è stata posta in tutta la sua evi-

denza, e contro questa impossibilità per lo appunto lottano di fronte le dottrine filosofiche. L'errore de' filosofi del periodo Cartesiano è scusabile, esso era eziandio necessario, perchè bisognavano tutti questi tentativi per isviluppar la quistione, per ridurla ne'suoi veri termini, e per mettere in chiaro l'impossibilità radicale in cui è lo spirito umano di risolverlo; ma essendo già stata questa impossibilità proclamata dalla scuola scozzese, stabilita di una maniera invincibile, e con ammirabile precisione *da Kant*, non si concepisce più l'illusione del periodo alemanno, e si è nella necessità di ammirare, senza concepir come hanno potuto soddisfare un momento spiriti cotanto eminenti, le ingegnose ma impotenti dottrine, col mezzo delle quali Ficth, Schelling, Hegel, ed il signor Cousin fra di noi hanno pensato salvare la conoscenza umana dall'incontrastabile decreto della filosofia critica, e togliere dallo spirito umano un dubbio, che colpendo lo stesso spirito umano, non potrà giammai esser distrutto.

Io farò sulla storia della quistione filosofica, che ci occupa, alcune osservazioni storiche. Il Sig. Jouffroy pretende: 1. che l'impossibilità di stabilire *l'aliquid inconcussum* nella conoscenza umana, impossibilità che egli ha creduto derivare dall'impossibilità di esservi una ragione dell'ultima ragione, non sia stata conosciuta evidentemente pria di Reid e di Kant. Domando perdono al profondo filosofo, se mi credo in diritto di replicargli, che questa asserzione storica è falsa. Lo scetticismo interno dalla sua origine sino a' nostri giorni non ha esso incessantemente

preteso di provare l'impossibilità di una conoscenza reale nell'uomo? Non ha esso preteso di stabilire l'impossibilità di conoscere l'accordo delle nostre idee quali che sieno cogli oggetti in sè? Non si possono negare questi decreti dello scetticismo, senza distruggere tutta la storia della filosofia. Più, fra i famosi modi dell'Epoca adottati da Sesto Empirico, si trovano i tre seguenti, *il progresso infinito*, il modo *diallelo* cioè alternatorio, il modo *ipotetico*. Andando di raziocinio in raziocinio, dice Sesto, comunque lunga sia questa serie, voi giungerete ad una prima premessa: che cosa farete voi? Vi arresterete ad essa? Voi allora la supporrete vera; ma collo stesso diritto con cui voi la supporrete vera, l'avversario può supporla falsa; questo è il modo *ipotetico*, il quale vi obbliga all'epoca. Se voi cercate di provare questa premessa, siete anche obbligato, per evitare il modo ipotetico, di provar le premesse di questo raziocinio, e così sino all'infinito; impresa impossibile.

Inoltre; se voi asserite, *che si dà qualche verità*, o voi non provate questa asserzione, e cadete nel modo ipotetico; o la provate: in questo secondo caso o la dimostrazione da voi addotta è vera, o è falsa; se è falsa, essa non prova cosa alcuna; se asserite esser vera cadete nel modo *diallelo*, perchè ciò è in quistione, cioè se si dà qualche verità: voi provate, che si dà una verità, perchè si dà una verità.

Il Signore Jouffroy s'inganna dunque nell'ascrivere a Reid, e principalmente a Kant, la gloria dell'invenzione degli argomenti tendenti a provare l'impossibilità di giungere all'*ali-*

quid inconcussum, su cui appoggiare la conoscenza umana. questi argomenti hanno avuto un rimbombo immenso nell' antichità.

Parmi eziandio, che nella storia filosofica del problema di cui parliamo, il Signor Jouffroy abbia omesso una parte importante di ciò che doveva riferire. Lo scetticismo non fu solo nel mondo filosofico: esso fu in lotta perenne colla filosofia *dommatica*; bisognava dunque riferire tutto ciò che i dommatici hanno in tutti i tempi opposto agli scettici. Si è detto. 1. Che l' esistenza di una conoscenza reale è una verità primitiva. 2. Che le verità primitive si riconoscono, ma non si provano. 3. Che la domanda di una dimostrazione per le verità primitive è una domanda irragionevole ed assurda. 4. Che la Ragione non ravvisa e non conosce affatto il bisogno di provare le verità primitive. 5. Che la credenza alle verità primitive non è mica una credenza *cieca* come pretende *Kant*, ma che essa risulta *dall' intuizione immediata*, la quale è luce diretta, e rischiara per sè stessa. 6. Che ammessa l' esistenza delle verità primitive si prova invincibilmente, che lo scetticismo involve contradizione.

Rivolgendo ora la parola a Kant, ed a Reid, dico, che i giudizj sintetici *a priori* son credenze cieche; ma che non ogni filosofia si crede in dovere di ammetterli; che anzi son dimostrati assurdi. Basta citare fra gli altri due filosofi celebri uno antico ed è Leibnizio, l' altro moderno e francese, ed è il signor Degerando. Dico, che è cieca *la facoltà d' ispirazione* ammessa dal Reid, ma soggiungo che questa facoltà è affatto

chimerica. Che la Filosofia dell'esperienza la rigetta, poichè il principio fondamentale di questa filosofia è: *Non si debbono ammettere altre esistenze se non quelle dateci dall'esperienza, e quelle che in forza del principio d'identità si deducono dalle prime.*

Secondo questa filosofia s'incomincia dal vedere non già dal credere; e non si crede giammai, se non perchè si vede. Io non posso qui darvi uno intero sviluppamento di questa filosofia, nè difenderla dalle obbiezioni, che le si son dirette. Ho fatto ciò nel mio *saggio filosofico su la critica della conoscenza;* e lo farò in appresso, con altre vedute, in altra mia opera.

In tutti i tempi i filosofi dommatici han creduto di aver trovato *l'aliquid inconcussum*, base della realtà e della certezza dell'umana conoscenza. Cartesio l'ha trovato nell'*Io penso, dunque sono.* L'evidenza di questa verità gli parve tanto luminosa ed incontrastabile, che anche nella supposizione di uno spirito maligno onnipotente colla volontà d'ingannarlo, egli vide l'impossibilità dell'inganno.

Ma questo *aliquid inconcussum* non fu mica particolare a Cartesio. S. Agostino l'ha osservato. « Per incominciare (così egli dice ad « Evodio) dalle cose evidentissime, ti domando: « sei tu esistente; o temi tu forse d'ingannarti « rispondendo a questa domanda, poichè certa- « mente se tu non fossi esistente, sarebbe asso- « lutamente impossibile, che t'ingannassi? » Evodio rimane perfettamente convinto di questa verità primitiva della propria esistenza, ed invita S. Agostino a proseguire il discorso; *Rosmini*

s' inganna dunque asserendo, che S. Agostino non riguarda *l' Io sono* come una verità primitiva, ma come una verità evidente, e non contrastata dagli Accademici, che egli confutava. Ecco le proprie parole di S. Agostino: « *Abs te* « *quaero, ut de manifestissimis capiamus exor-* « *dium*, utrum tu ipse sis; an tu fortasse me- « tuis, ne in hac interrogatione fallaris, cum « utique si non esses, falli omnino non posses? « (Evod.) Perge potius ad caetera » (de lib. arb. lib. 2. c. 3). In altri luoghi egli fa uso di questa verità contro gli Accademici. È ammirabile il capo XXVI. lib. XI. *della città di Dio:* Vi si trova quanto segue. « Noi siamo, e cono- « sciamo di essere; ed amiamo di essere, e di « conoscere che siamo. In queste tre verità, niuna « falsità, che sembri simile al vero, ci turba. « Poichè queste cose noi non le conosciamo per « mezzo di alcun senso del corpo, come cono- « sciamo per mezzo de' sensi del corpo le cose « che sono al di fuori di noi. . . . . Ma mi è « *certissimo, che io sono, che io conosco di es-* « *sere; e che io amo di essere, e di conoscere* « *di essere, e ciò senza alcuna immaginazione* « *illusoria di fantasmi.* »

« In queste tre verità io non temo affatto gli « argomenti degli Accademici, i quali dicono: « che cosa avverrà, se voi vi ingannate? Se io « m' inganno, sono. Poichè chi non è, certa- « mente non può ingannarsi, e perciò sono, se « m' inganno. Perchè dunque io sono, se m' in- « ganno, come posso ingannarmi su la mia esi- « stenza, quando è certo, che sono se m' ingan- « no? Poichè, dunque, eziandio nell' ipotesi del

« mio inganno, io sarei, certamente nel cono-
« scere di essere non m'inganno. Da ciò segue
« ancora, che non m'inganno nel conoscere che
« conosco di essere. Poichè siccome conobbi es-
« sere, così conobbi eziandio di conoscere di es-
« sere. Ed amando e di essere, e di conoscere di
« essere, aggiungo alle due conoscenze ancora
« la conoscenza di questo amore ».

Salendo più alto nell'antichità filosofica vedremo, che anche un celebre Accademico ha ammesso *l'aliquid inconcussum* di Cartesio. Cicerone è appunto il filosofo di cui io parlo: « Sed
« si qualis sit animus, ipse animus nesciat: dic,
« quaeso, ne esse quidem se sciet? ne moveri
« quidem se? . . . *Sentit* igitur animus se mo-
« veri: quod cum sentit, illud una sentit, se vi
« sua non aliena moveri (*Tusc. l.* 1. *c.* 22, 23.)

Potrei addurre molte altre autorità; ma io non iscrivo la storia della filosofia antica. Osservo solamente, che gli scettici i quali, come dice Sesto Empirico, non negavano le *apparenze*, *i fenomeni*, concedevano perciò *l'aliquid inconcussum* di Cartesio. *Ciò mi apparisce* vale quanto dire: *Io penso ciò. Io sono esistente con questo pensiere*. Qualunque filosofia è impossibile senza partire dall'*aliquid inconcussum*, di cui abbiamo parlato.

Kant *esplicitamente* non ammette *l'aliquid inconcussum;* poichè egli pretende, che la sua *critica* sia una scienza assolutamente *a priori;* ora non sarebbe tale, se ella partisse da'dati sperimentali della coscienza; ma essendo intrinsecamente impossibile di filosofare, senza ammettere il fatto della coscienza, egli *implicitamente*

ammette *l' aliquid inconcussum;* poichè questo filosofo non ha alcun timore delle contradizioni. Perciò io ho accettata l' osservazione del Sig. Degerando fatta di sopra, cioè, che Kant ha principiato dal *dommatismo* e terminato allo scetticismo; e non accetto l'osservazione del Sig. Cousin, che Kant ha principiato dalla *Psicologia*, che con una distinzione: *implicitamente* ammetto l' osservazione, *esplicitamente* la nego. Kant non incominciò *esplicitamente* dalla Psicologia, ma v' incominciò *implicitamente*, senza volerlo; poichè *l' aliquid inconcussum* è intrinseco a qualunque metodo di filosofare.

Io sono perfettamente di accordo col Sig. *Jouffroy*, che, ammesse le premesse della scuola di Scozia e della filosofia critica, la realtà e la certezza dell' umana conoscenza non ha più alcuna base, ed è e sarà eternamente vacillante; e che perciò sono vani tutti gli sforzi de' filosofi, per la soluzione del problema della realtà della conoscenza.

Il profondo e rispettabile *Rosmini*, riguardo alla prima parte della teorica della conoscenza, cioè del modo onde la conoscenza si genera, ha adottato la dottrina di Reid e di Kant; vale a dire ha preteso, che la conoscenza non può aver esistenza, se non per l' elemento *a priori*. So bene, che egli ha creduto di aver ridotto tutti gli elementi *a priori*, ad uno, che egli ripone nella nozione dell' *Ente*. Ma ciò non fa sì, che la conoscenza non debba la sua esistenza all'elemento *a priori*. Questa riduzione non fa nulla al fondo della quistione circa la genesi della conoscenza; e perciò non toglie questo sistema

dalle difficoltà e dalle obiezioni insormontabili che si adducono contro la realtà della conoscenza. Noi, dice questo valente filosofo, non possiamo credere esistenti le nostre sensazioni, se non mediante un giudizio con cui applichiamo alle sensazioni l'idea generale di *esistenza*. Questa dottrina stabilita, io penso fermamente, che la realtà della conoscenza non ha più fondamento. Quando io giudico, dice l'autore citato, che la sensazione A è esistente, io classifico questa sensazione fra le cose esistenti.

Ma, piano di grazia, io non posso certamente ridurre un individuo sotto la sua spezie, nè una spezie sotto il genere suo, se non trovo nell'individuo l'idea della spezie nel primo caso; ed in quella della spezie quella del genere nel secondo caso. Altrimenti la mia classificazione sarebbe senza fondamento ed arbitraria affatto. Io dunque dovrei vedere l'idea di esistenza nella sensazione: ciò ripugna alla dottrina di Rosmini, poichè l'idea di esistenza non viene dalla sensazione ma è *a priori*. Ma se la cosa è così: questa applicazione essendo un'operazione dello spirito senza alcun fondamento nell'oggetto in sè, è impotente a produrre alcuna realtà; tutti gli oggetti rimangono dunque ideali; qualunque realtà in sè mi fugge; ed il risultamento scettico del criticismo è inevitabile. L'idea di *esistenza* è *a priori*; essa non ha dunque alcun valore oggettivo: dall'avere una idea nel mio spirito, sono io forse autorizzato a porre qualche realtà in sè, che a questa idea corrisponda? Iddio non vede le cose esistenti se non nel suo decreto onnipotente di crearle; ma lo spirito umano non crea

nè può creare gli esseri: se questi non gli son dati, non gli son offerti, egli non può conoscerli; in tal caso bisogna ammettere la percezione meramente sperimentale di alcune esistenze: e la dottrina di Rosmini non sussiste più. L'ordine *a priori* è meramente ideale.

Aggiungasi: se io non trovo nella sensazione l'idea di esistenza, questa idea è un predicato aggiunto al soggetto del giudizio: *Questa sensazione esiste.* Il giudizio sarà perciò *sintetico;* ed eccoci giunti per altra via a' giudizj sintetici *a priori* di Kant, ed alle *leggi della nostra natura* di Reid: e quindi segue, secondo le osservazioni riportate del Sig. *Jouffroy*, che noi dobbiamo credere, perchè la nostra natura ci forza a credere; e che perciò non abbiamo che una verità umana, non mai una verità assoluta; che si giunga per una via, o per un' altra allo stesso risultamento poco importa; è ciò una circostanza accidentale.

Inoltre: dato e non concesso, che io possa esser certo dell' esistenza delle sensazioni, non potrò esser certo dell' esistenza del *me*, o del soggetto d' inerenza delle sensazioni. Per giungere al *me*, questo filosofo ci obbliga a questo ragionamento: 1. *Le qualità esistenti suppongono la sostanza esistente, ma le sensazioni sono esistenti, e son qualità; esiste dunque la sostanza a cui le sensazioni sono inerenti.* La maggiore di questo sillogismo è una proposizione *a priori:* essa è incontrastabile, perchè identica; ma questa maggiore da sè stessa è infeconda ed impotente a produrre le realtà: essa è meramente ipotetica. La minore, *le sensazioni sono esistenti*, per quel

che abbiamo detto di sopra, non ci mena all'esistenza in sè, *all'oggettività* delle sensazioni: poichè il predicato è una *categoria*, una idea *a priori*, che non avendo oggettività non può comunicarla alle sensazioni. L'altra parte della minore: *le sensazioni son qualità*, suppone la nozione di *qualità*. Ora io domando, questa nozione di qualità, è essa *a priori*, o *a posteriori?* se *a priori*, essa non è oggettiva; se *a posteriori*, dovrebbe essere *a posteriori* anche l'idea di *sostanza*, che è la sua correlativa; poichè non si può avere l'idea di *qualità* senza quella di *sostanza:* la qualità essendo ciò che è inerente in un qualche soggetto. Ora il Sig. Rosmini pone *a priori* l'idea di sostanza: l'idea di qualità è dunque ancora *a priori*. La minore, in conseguenza, non ha ancora che un valore ideale, e non alcuna oggettività. L'*Io* è dunque ideale ed un fenomeno, un'apparenza, come pretende il criticismo.

I parti de' grandi ingegni meritano che sieno esaminati partitamente: io esaminerò più a lungo la dottrina del *nuovo saggio su l'origine delle idee*, nella mia opera, che spero dare alla luce, e che avrà per titolo: *la filosofia dell'esperienza su l'esistenza dello spirito umano, del mondo, e di Dio.*

Riassumiamo i risultamenti del Criticismo: 1. Questo sistema non sodisfece gli scettici pel dommatismo, che racchiude nel suo seno. Non sodisfece i dommatici, pel suo risultamento scettico. 2. Riguardo a' filosofi *razionali*, questi son divisi fra di loro: alcuni hanno accettato in tutte le parti la filosofia critica, e perciò hanno am-

messo il risultamento scettico di questa filosofia: il dotto Jouffroy appartiene a questa prima classe: altri hanno accettato la prima parte della dottrina critica, ed hanno rigettata la seconda. Appartengono a questa seconda classe il celebre *Cousin*, e l'illustre *Rosmini* non meno che il valente professor *Tedeschi* in Catania fra noi Italiani.

Ma che cosa mai diremo de' filosofi *sperimentali?* Il criticismo non esercitò forse sul loro spirito alcuna influenza? Ciò è contro la legge del cammino del pensiere filosofico. Lo stato della filosofia in un secolo ha sempre influito in quello del seguente. Io riassumo in breve i diversi luoghi, pei quali è passato il mio pensiere filosofico:

I. Dopo di aver letto e studiato attentamente le opere filosofiche di Condillac, e quelle de' più celebri *sensualisti*, io ottenni un risultamento contrario alla filosofia della sensazione: *lo spirito umano*, io ho detto, *è sensitivo, ma egli è eziandio intelligente e ragionatore. Il senso è dunque distinto dall'intelletto.*

II. Io lessi e studiai con molta fatica ed attenzione la Critica della Ragion pura di Kant: io ottenni i seguenti risultamenti: 1. L'ordine *a priori*, che questo filosofo chiama eziandio *ordine trascendentale*, è ideale, e privo di qualunque realtà. Io non ammisi dunque *l'idealismo trascendentale*. 2. Io vidi, che il poggiare la conoscenza su l'ordine *a priori* mena legittimamente allo scetticismo; ed io conobbi, che la dottrina scozzese è la madre legittima del Criticismo: e perciò dello scetticismo, che è la conclusione

della filosofia critica. 3. Io non potei accettare lo scetticismo. Una filosofia scettica, io dissi, è un assurdo; e mi è impossibile di porre un assurdo: la filosofia è essenzialmente dommatica, e non può essere che dommatica. Essa dee contenere delle verità assolute. 4. Se si dee rigettare, io dissi, una dottrina da cui segue legittimamente un assurdo, si dee rigettare il *razionalismo*, che fa poggiare la conoscenza su l'*ordine a priori*, poichè da questo razionalismo segue appunto lo scetticismo che è un assurdo.

Che farò io dunque? Non vi sarebbe forse il mezzo di perfezionare la filosofia dell'esperienza, e togliere dal suo seno quei difetti, che la deturpano, e che i razionalisti le oppongono? Non vi sarebbe una strada media fra il razionalismo, e l'empirismo? Non bisogna, io dissi, disperarne. Con questa veduta io cercai di fare un'analisi esatta dell'umana intelligenza. Il criticismo mi ha in ciò giovato: io riconobbi il merito di alcuni de'suoi problemi. 5. Io riguardai come importantissimo questo problema di Kant. *Fa d'uopo determinare ciò che vi ha di oggettivo, e ciò che vi ha di soggettivo nella nostra conoscenza*. Gli empirici non ammettono altri elementi nella nostra conoscenza che gli *oggettivi*. Ma lo spirito umano è un agente, e colla sua azione non potrebbe forse sviluppare dal suo interno qualche elemento che egli non riceve, ma che produce? E questo elemento *soggettivo* non potrebbe forse esser tale, che lasciasse intero l'elemento oggettivo, che cooperando collo stesso non recasse alcun nocumento alla realtà della conoscenza, ma l'estendesse e la fecondasse?

Tale è il problema alla cui soluzione io m'accinsi.

III. Il Sig. *Laroumiguiere* aveva rigettato la filosofia della sensazione di Condillac. Egli ha poi insegnato, *che ogni nostra idea è un sentimento distinto dagli altri sentimenti.* Io ho trovato falsa questa dottrina. Iddio, ho io detto, non è un oggetto sensibile; non si può dunque aver di lui alcun sentimento; ma un'idea intellettuale. La nozione di Dio non è dunque un elemento empirico della nostra conoscenza. Non bisogna confondere il sentimento di una idea coll'idea stessa. Si può avere, ed abbiamo noi effettivamente la coscienza dell'idea di Dio: ma questo essere infinito, essendo distinto dalla natura sensibile, non può essere un oggetto sentito; ma un oggetto pensato dalla ragione, che dal condizionale si eleva all'assoluto. 6. Io dunque giunsi a questo risultamento: vi è una nozione essenziale, che non è *empirica*, ma *soggettiva.* Ma se la nozione di Dio è *soggettiva*, come è essa reale? Ecco la terribile difficoltà; ed ecco il modo, con cui io son giunto a dileguarla. Se mi si propone questo problema: *Dato il numero 16, ritrovare un numero, che sia il doppio di esso*, i dati di questo problema son due. il numero 16, e la relazione di questo numero col numero incognito, che io cerco. Io posso dunque, dato un termine e la relazione di esso con altro termine ignoto, ritrovare questo ignoto. Per trovarlo io non sorto fuori del principio d'identità. La nozione del doppio di 16 è identica colla nozione di 32. 7. Similmente ho io detto: l'esperienza mi dà il *condizionale;* il con-

dizionale è di sua natura relativo: nel condizionale io ho dunque un termine della relazione; io posso, in conseguenza, senza sortire dall'identità, ritrovar l'altro termine, e questo termine è l'*Incondizionale*, *l'Assoluto*. Il pensiere filosofico non può perciò meditando non salire dal condizionale all'assoluto, dal finito all'infinito, dal mutabile all'immutabile, dal composto al semplice, dal tempo all'eternità. Egli non vi sale in forza de'giudizj *sintetici a priori di Kant*, nè in forza della *facoltà d'ispirazione* di Reid: egli vi sale in forza dell'intuizione mediata del raziocinio poggiato sul principio di identità: *A è A*.

Ma ciò non mi tolse interamente dall'imbarazzo. Il principio, ho io detto, su cui poggia la dimostrazione dell'esistenza di Dio, è la legge della causalità: *Non vi ha effetto senza causa*. Ora quante quistioni cònvien risolvere su la natura di questo principio! È esso una verità identica, fondata sul principio di contradizione, o d'identità? Se non è verità identica, allora è un principio *sintetico a priori*, come pretende Kant, e ciò introduce le credenze cieche, che io voglio eliminare dalla filosofia, avendo conosciuto l'impossibilità de'giudizj *sintetici a priori*. Io rivolsi attentamente la mia attenzione sul fatto della mia coscienza; e mi convinsi, che l'*Io* mi è dato dal sentimento interiore come *sostanza*, e come *causa*. 8. Io esaminai la legge di sostanza, e ritrovai che la proposizione che l'enuncia: *Non vi è qualità o accidente senza una sostanza a cui sia inerente*, è una verità identica. Un accidente, o una qualità qualunque è una cosa ine-

rente in un soggetto: dire dunque: *vi è la qualità*, è lo stesso che dire, *vi è una cosa inerente in un soggetto*, questo è lo stesso che dire: *vi è un oggetto a cui una data cosa è inerente.*

Ma possiamo dir lo stesso della legge di causalità. Vale a dire: Questa proposizione: *Non vi ha effetto senza causa*, è essa una proposizione identica? Io ho dato una dimostrazione della sua identità, ragionando nel modo seguente: Ciò che ha un incominciamento di esistenza dee esser preceduto da un tempo o sia da una durata vôta, o da un essere: poichè se non è preceduto nè da una durata vôta, nè da un essere; l'essere di cui si parla è la prima esistenza, e la prima lettera dell'Alfabeto degli esseri; e d'un tale essere non può dirsi, che incominci ad esser esistente, poichè questa nozione *di incominciamento, di esistenza* contiene in sè una *priorità*, riguardo all'essere che incomincia. Queste due nozioni *esistenza incominciata* ed *esistenza preceduta da un'altra cosa* son dunque identiche.

Ma è egli possibile, che un essere, una esistenza sia preceduta da una durata vôta? 9. Io ho mostrato, che una durata vôta è una chimera, un parto dell'immaginazione privo di qualunque realtà. Io non posso qui rendervi conto di questa investigazione; la troverete sviluppata ampiamente nel mio saggio filosofico su la critica della conoscenza. Ivi ho io provato, che il tempo non è che *il numero delle produzioni*. Aristotile ha detto, che il tempo è *il numero del moto*.

Ciò supposto: *l'esistenza incominciata è una esistenza preceduta da un'altra esistenza*. Que-

sta proposizione è identica. Ma come un'esistenza può esser preceduta da un'altra esistenza? L'esistenza che precede è forse in un istante di tempo antecedente a quello in cui è l'esistenza preceduta? Ma con ciò si ricade nella dottrina del tempo distinto dalle cose esistenti. Fa d'uopo ammettere, che l'esistenza che precede sia tale, che renda l'esistenza preceduta *esistenza incominciata*. Questa non è esistenza *incominciata*, se non perchè è esistenza preceduta; *l'anteriorità* dell'esistenza che precede è dunque *un' anteriorità di natura*, un'anteriorità oggettiva, un'anteriorità, che fa l'incominciamento dell'esistenza preceduta. 10. L'esistenza che precede è dunque, ho io concluso, la *causa efficiente* dell'esistenza preceduta. Il gran principio della causalità è dunque invincibilmente dimostrato; esso è una proposizione identica.

Essendo la causalità, oggettiva, l'Assoluto, in conseguenza, è oggettivo. Abbiamo dunque un elemento *soggettivo*, riguardo all'origine poichè non è empirico, ma un prodotto dell'attività sintetica dell'intelligenza, ed *oggettivo* riguardo al valore.

Ma abbiamo noi forse questo solo elemento *soggettivo* nelle nostre conoscenze? Ritorniamo al problema recato di sopra: Dato un termine, e la relazione di questo con un altro termine ignoto, io ritrovo l'ignoto. Dati i due termini, posso io egualmente conoscere la relazione fra di questi. Questa relazione non è mica un elemento empirico: i due termini possono essere empirici tutti e due; ma la relazione è logica, è ideale; essa è un elemento *soggettivo* delle nostre cono-

scenze, riguardo all' origine, perchè viene dal *soggetto* non dall'*oggetto*, ed anche riguardo al valore, poichè i termini delle relazioni sono reali, ed il fondamento della relazione, il quale consiste nella natura de' termini, è reale ancora; ma la relazione è logica ed ideale. 11. Le due nozioni fondamentali delle relazioni logiche, cioè le nozioni d'*identità* e di *diversità* sono, io conclusi, elementi soggettivi delle nostre conoscenze.

Giunto fin qui, io ho risoluto il problema del Criticismo su gli elementi dell'esperienza. L'Esperienza, ha detto il Criticismo, è composta di due elementi. di elementi *soggettivi*, e di elementi *oggettivi*. 12. Io ho distinto due specie di esperienza, la *primitiva* e la *comparata*. L'Esperienza *primitiva*, ho io concluso, è composta di soli elementi *oggettivi*: La *comparata* di elementi *oggettivi* e *soggettivi* insieme. Così la realtà della nostra conoscenza è in armonia coll'esistenza degli elementi *soggettivi*.

Io ho inoltre poggiata su la veracità della coscienza la veracità di tutti gli altri nostri mezzi di conoscere. Io ho mostrato, che non si può supporre la veracità di alcun mezzo di conoscere senza supporre la veracità della coscienza, e che supponendo la veracità della coscienza, la veracità di tutti gli altri nostri mezzi di conoscere segue necessariamente. Così, secondo me, *l'aliquid inconcussum* è nella coscienza, ed essa è la base di tutto il sapere umano.

AVVERTIMENTO

RELATIVO

AL SIG. COUSIN

Nella mia filosofia della volontà io ho imputato al Sig. Cousin due errori, cioè il domma dell'*unità* della sostanza, che mena al panteismo, ed il *fatalismo:* ho ivi eziandio combattuto questi due errori. Io dichiaro, che nell' ardore della disputa il vocabolo di *fatalismo* mi è sfuggito inconsideratamente; poichè i fatalisti negano qualunque libertà; laddove il Sig. Cousin prova in molti luoghi delle sue opere luminosamente la libertà umana, ma questi luoghi sono eziandio stati da me rilevati nella citata opera della *filosofia della volontà.* Riguardo alla *libertà di Dio* nella creazione dell'universo, io aveva creduto, che questo filosofo non l'ammettesse. Io mi compiaccio ora di conoscere, che egli rigetta tutti e due questi errori gravi. Nella nuova edizione dei suoi frammenti, egli ha premesso un avvertimento, del quale io riporto qui ciò che segue:

« Io non voglio lasciar la penna, senza rispon-
« dere ancora brevemente agli attacchi di una
« natura diversa, di cui la persistenza mi prova,
« che può esservi qualche cosa da cambiare, al-
« meno nell' espressione del mio pensiere. Io vo-
« glio parlare di quella vaga accusa di pantei-

« smo, che ho sovente confutata e colla quale io
« voglio finirla. Questa accusa si fonda su le due
« proposizioni seguenti, che mi si attribuiscono.

« 1. Non vi è che una sola ed unica sostanza,
« di cui l'*Io* ed il *non-io* non sono che modifi-
« cazioni.

« 2. La creazione del mondo è necessaria.

« Or io dichiaro, che rigetto assolutamente e
« senza riserva queste due proposizioni, nei
« sensi falsi e pericolosi, che si è voluto dar
« loro.

« 1. Nei varj luoghi, in cui io ho parlato
« della sostanza unica, fa d'uopo intendere que-
« sto vocabolo di *sostanza*, non nel suo senso or-
« dinario, ma nel senso in cui l'hanno inteso
« Platone, i più illustri dottori della Chiesa, e
« la Santa Scrittura nella gran sentenza: *Io son
« chi sono*. È evidente, che qui si parla della
« sostanza, che è esistente con un'esistenza as-
« soluta ed eterna; ed è certissimo che non vi è,
« e non può esservi se non che una sola sostanza
« di questa natura.

« 2. Non ho mai detto, nè potuto dire, che
« l'*Io* ed il *Non Io*, non sono che modificazio-
« ni di una sostanza unica; ed io ho detto cento
« volte il contrario. Se ho designato l'*Io* ed il
« *Non io* col vocabolo di *Fenomeni*; ciò è per
« opposizione a quello di *sostanza*, inteso nel
« senso platonico, e riservato a Dio, ed io non
« concepisco mica, perchè da questa opposizione,
« che non è contrastata, abbiasi voluto conclu-
« dere, che a' miei occhi questi fenomeni non esi-
« stevano realmente nel loro modo di esistere e
« coll' indipendenza limitata, che loro appartie-

« ne. Come avrei pututo fare l' *Io* ed il *Non-Io*
« semplici modificazioni di un altro essere, quan-
« do io stabilisco dappertutto, che essi son cau-
« se, son forze, nel senso di Leibnizio, e quando
« tutta la mia filosofia morale e politica riposa
« su la nozione del *me*, come una forza essen-
« zialmente dotata di libertà? Finalmente, dopo
« di avere sì sovente dimostrato, con Leibnizio
« ed il Sig. di Biran, che la nozione di causa è
« il fondamento di quella di sostanza, poteva io
« credere, che mi fosse necessario di dichiarare,
« che l' *Io* ed il *Non-Io*, essendo cause e forze,
« sono sostanze, e se si vuole, sono sostanze fini-
« te, tosto che si cessa di prendere il vocabolo
« di essere, e di sostanza nell' alto senso, che io
« ho or ora rammentato? Del resto se questa e-
« spressione di sostanze finite può essere un pre-
« liminare a dissipare qualche onesto scrupolo,
« io consento ben volentieri ad aggiungerla a
« quella di fenomeni e di forze applicata alla
« natura, ed all' uomo. Vale cento volte meglio
« rischiarare o riformare un vocabolo, eziandio
« senza necessità, che correre il rischio di scan-
« dalizzare un solo de' nostri simili.

« 3. Resta la necessità della creazione. Riflet-
« tendovi, trovo io stesso questa espressione mol-
« to poca rispettosa verso Dio, di cui ella ha
« l' apparenza di compromettere la libertà, ed io
« non fo la menoma difficoltà di ritirarla; ma
« ritirandola, io la debbo spiegare. Ella non na-
« sconde alcun mistero di fatalismo: ella esprime
« un' idea che si trova dappertutto, nei più santi
« dottori, come nei più gran filosofi. Dio, come
« l' uomo, non opera, e non può operare, che

« conformemente alla sua natura, e la sua liber-
« tà stessa è relativa alla sua essenza. Ora, in
« Dio principalmente la forza è adeguata alla so-
« stanza, e la forza divina è sempre in atto: Dio
« è dunque essenzialmeute attivo e creatore. Da
« ciò segue, che se non si vuole spogliar Dio
« della sua natura, e delle sue perfezioni. biso-
« gna ammettere che una potenza essenzialmen-
« te creatrice non ha potuto non creare, come
« una potenza essenzialmente intelligente non
« ha potuto creare che con intelligenza, come
« una potenza essenzialmente saggia e buona
« non ha potuto creare che con sapienza e con
« bontà. Il vocabolo di *necessità* non esprime
« altra cosa. Egli è inconcepibile che da questo
« vocabolo si abbia voluto tirare ad imputarmi
« il fatalismo *universale*. Che! perchè io ripor-
« to l'azione di Dio alla sua sostanza stessa, io
« considero questa azione come cieca e fatale!
« Che! vi ha forse dell'empietà a mettere un at-
« tributo di Dio, la *libertà*, in armonia, con tut-
« ti gli altri attributi divini, e colla natura divi-
« na stessa ! ,, .

Io ritornerò su la libertà divina nel terzo volume della filosofia della volontà.

Dopo di aver io adempiuto al sacro dovere, di ritirare le due imputazioni di cui ho parlato, presento alla considerazione del Sig. *Cousin* la seguente osservazione. Egli conviene, che *l' Io* si mostra alla coscienza come causa e come *forza*: egli confessa eziandio, che ogni *forza* è una sostanza. Da tutto ciò segue, che le due nozioni di *sostanza* e di *causa*, si possono tirare dalla coscienza; che esse son *oggettive*, tanto riguardo

all' origine, che riguardo al valore. Non potrebbe forse questo filosofo, partendo da queste premesse, risolvere il problema della realtà della conoscenza, col metodo sperimentale, con cui io l' ho risoluto? Io lascio alla meditazione di questo profondo pensatore, il valutare questa mia osservazione.

FINE

INDICE